سعدون محسن ضمد

هتك الأسرار

تحولات فكرية في العلاقة بالدين والمقدس

أبو عبدو البغل

هتك الأسرار

تحولات فكرية في العلاقة بالدين والمقدس

سعدون محسن ضمد

اسم الكتاب: هتك الأسرار

تحولات فكرية في العلاقة بالدين والمقدس

تاليف: سعدون محسن ضمد

الطبعة الأولى: 20-01-2011

جميع الحقوق محفوظة للمؤلف.

الإهداء...

إلى أستاذٍ كسَّر قيود الانتماء التي كبلت وعيي لزمن طويل وحررني من جميع أشكال العبودية. وخلال رحلة صوفية رائعة دلني على الكثير من مفاتن الوعي الحر وجعل مني ما أنا عليه الآن، إلى شيخي وصديقي وليد عبد الله.

أيضاً إلى رفاقي في رحلة المتاهة، آخر متصوفة بغداد ممن شاركوني أكثر الانتقالات ويتفقون معي على الكثير من مضامين هذه الاعترافات.

وبالتأكيد إلى تلاميذٍ أرسلتهم من ضياع إلى آخر ومن إيمان إلى نقيضه، ومكنتهم من امتلاك أجنحة الحرية.

إلى هؤلاء الأحرار أهدي هذه الهذيانات.

الفهرس

المقدمة 11

القسم الأول: أوراق الصوفي

الفصل الأول: ورقة التصوف والنبوة

عبور حد الوهم 21

التصوف بوابة النبوات 27

التوبة 31

الزهد 33

التوكل والتسليم والتفويض 39

الفصل الثاني: ورقة الالهنة والانسنة

أولاً: تأليه الإنسان 49

توحيد الأفعال 52

توحيد الصفات 54

توحيد الذات 56

ثانياً: انسنة الله 60

ارتداد الوعي 64

النزول نحو الانسنة 67

القسم الثاني: اعترافات النبي

الفصل الأول: الاعتراف بالنبوة

تمهيد 75

نبوة الصوفي 79

مجموعة الدمى المتحركة 88

السكة الأولى: سكة المميزات الذاتية 90

أولاً: هوس الباحث 91
ثانياً: تلقائية الصديق 95
ثالثاً: دوامة الانقلابات 101
ختم النبوءات 105

الفصل الثاني: الاعتراف بالخطيئة

شك الصوفية 111
الخطأ أو الشرك 111
المذنب 116
الخطيئة شرط الفناء 119
فقاعة الفناء 123
العبث بالمصائر 127
سنوات الفزع 130
الدين وانسنة الرب 134
هل كذب الأنبياء 137

القسم الثالث: هذيان اللاديني

الفصل الأول: مواجهة أسئلة الإيمان

صانع التماثيل 147
فخ الذاكرة 149
فوتوغرافية الوعي 156
التقاط الصور 159
انتقائية الوعي البشري 161
كيف يعمل الانتقاء 166
إعادة ترتيب النتائج 168

الفصل الثاني: مواجهة أسئلة الإلحاد

الوحي وإمكان الاتصال بالمطلق 173
المستوى الأول من مستويات الاتصال 176
نفي النبوة بإثباتها 181
المستوى الثاني من مستويات الاتصال 185
فحص الادعاء الثاني 186
منظومة الوعي البشرية 187
فحص الادعاء الثالث 193
أين يتوقف عنده الإلحاد؟ 196
مراجع الكتاب 198

المقدمة:

كم هي مخيفة ومكلفة عملية الاعتراف عندما تتعلق بالانتقالات الفكرية الحادة أو (انقلابية).

عندما يعترف الإنسان بانتقاله من الإيمان بفكرة إلى التصديق بنقيضها، فإنه يشعر بكثير من الخوف والشك، ويزداد خوفه وشكه عندما يتذكر أحكامه التي كان يطلقها على المختلفين معه بإيمانه ذاك، أو ربما ملاحقاته لهم أو حتى إيذائه لبعضهم فيما لو كان متطرفاً حد التسبب بالإيذاء.

الانتقال من الإيمان بفكرة إلى التصديق بنقيضها يخيف الباحثين عن الحقيقة، خاصّة أولئك الذين يعتقدون بوجود محطة نهائية لها. فمثل هؤلاء سيوقفهم انقلابهم على إيمانهم الذي كان راسخاً في يوم من الأيام على مقدار الضعف الكامن بوعيهم، ما سيمنعهم مستقبلاً من الركون إلى أي أحكام قطعية صادرة عن هذا الوعي.

في هذه الكتاب ثمة الكثير من الاعترافات وفي هذه الاعترافات طرحت جميع الأفكار التي أردت طرحها بشكل مُرْض بالنسبة لي، باستثناء موضوع واحد لا أعتقد بأنني تمكنت من لم شتاته، هو موضوع انتقالي من الإيمان بالدين الإسلامي إلى عدم الإيمان بأي دين. فهذا الموضوع بقي عالقاً بين لغة السرد ولغة البحث. صحيح أنني أسهبت بتبرير الانتقالات الفكرية التي حدثت معي، وأشرت خلال ذلك لجملة من العوامل التي أحاطت بتلك الانتقالات وتسببت بها. لكنني أشعر بالذنب لاختصاري تجربة وعي استغرقت مني أكثر من خمس عشرة سنة بفقرات قليلة أشك بقدرتها على التعبير عن كامل المخاض الذي سبق عملية الانقلاب وأنتجها.

هناك تفاصيل حياة هائلة أشعر بأنني أغفلتها. هناك آلام ومخاضات وشكوك وانتكاسات وأحزان لم أستطع الكشف عن زخمها العاطفي وانعكاساتها الفكرية المباشرة. والسبب، كما أحسب، أن التعبير عن هذا المفردات بشكل تفصيلي يحتاج

لعمل روائي، لكن العمل الروائي وفي لحظة احتفاظه بهذه التفاصيل يهدد. من جهة أخرى، بتشويش التسلسل اللازم الاحتفاظ به لإيصال الصورة العامة عن رحلة التحول وأهم الأفكار التي تغيرت خلالها.

تجربة التحول التي دفعتني إلى الانقلاب على الدين، تشعرني بخوف هائل، خاصّة عندما أضع أمامي صورتين تمثلان طرفي هذه التجربة:

الصورة الأولى: تمثل تجربتي السابقة (الدينية). حيث كنت أنطلق عن فكرة تقول: الحياة وهم مكرس لاستكشاف الحقيقة الدينية. وخلال هذه التجربة كنت أعيش هم استنزاف الواقع لبناء ما وراءه، كنت أحوّل مغانم حياتي الدنيوية لأوراق مالية أدخرها لحياتي الآخرة. وهكذا إلى أن ادّخرت أهم مغانمي وحولت أجمل لحظات حياتي إلى أوراق مالية، مجرد أوراق مخزونة في خزانة مدخرات الحياة الآخرة.

الصورة الثانية: تمثل تجربتي الحالية (اللادينية) حيث انطلق عن فكرة تقول: الدين كذبة (بيضاء)[1] مكرسة لإدامة الحياة الدنيوية. خلال هذه التجربة ما عدت أؤمن بوجود حياة (آخرة) ما يعني بأن جميع أوراقي المالية أصبحت بلا جدوى، تحولت بين ليلة وضحاها إلى مجموعة من الأوراق الخاسرة، فلحظات المغانم المدخرة لا يمكن استثمارها مجدداً، وهكذا كانت الخسارة بالنسبة لي مضاعفة، فهي خسارة مادية تتمثل بفوات الفرص وتضييع المغانم. وهي من جهة أهم، تتمثل بضياع أي احتمال لوجود حقيقة متماسكة لدرجة الثبات.

---

[1] المحزن بموضوع كون الدين كذبة بيضاء أن بياضها لا يستمر طويلاً، وزمن بياضها ينتهي بموت منتج الكذبة ونبيها، فبنهايته ينتهي البياض وتتحول التجربة بعد ذلك إلى اللون الأسود القاتم الذي ينتقل بها من طريق بناء الإنسان إلى طريق تحطيمه والعبث بوعيه بصورة مباشرة.

أخاف كثيراً كلما شككت باحتمال أن لا تكون رحلتي الدينية هي وحدها الوهمية، بل أيضاً رحلتي اللادينية هي الأخرى كذلك. الأمر الذي جعلني أميل، الآن، إلى الاعتقاد بأن الإيمان بوجود حقيقة ثابتة هو الوهم الكبير الذي قاد الإنسان لجميع أوهامه الأخرى.

جاء أول تعرف لي على عالم التصوف بسبب تصفحي كتاب (متصوفة بغداد) لعزيز السيد جاسم، حدث ذلك وأنا ما أزال صغيراً، ومنذ ذلك اليوم وأنا أعجب من السر الذي يميز الصوفية ويدفعهم للترفع على فقهاء المسلمين وهم يدّعون احتكار الحقيقة لهم وحدهم، وعن السر الذي يجعل فقهاء المسلمين يتعاملون مع هذا الترفع تعاملهم مع الأكاذيب والدجل والانحلال الخلقي والفكري.

هناك مفارقة كبيرة لم أستطع أن أفهم سرها تلك الأيام، الأمر الذي أغرقني بفضول لا يُقاوم.

كان يمكن للحصار الذي فرضه الفقهاء على الصوفية أن يمنعني من البحث عن سرهم الغريب لولا الحب الإلهي الذي اشتهروا به وحولهم، بالنسبة لي، إلى طلسم غريب يصعب فك رموزه وتحليل شفراته. لم أفهم الحب الذي وجهه الصوفية تجاه (الله) ولم أعرف بالنتيجة السر الذي دفعهم للخروج بمفهوم الحب من كونه مساحة تواصل بين الذكر والأنثى من بني البشر، إلى كونه سلم عروج للسماء وارتباط بالرب وتعرُّف على الحقيقة.

سألت نفسي كثيراً: كيف يمكن لبشر أن يرتبط عاطفياً بالرب؟ ولم أستطع أن أجد الجواب. ربما لأن الصورة التي أعرفها عن الرب بشعة.. الرب الذي أعرفه أقرب إلى القاضي الصارم منه إلى الحبيب، يراقب أدق تفاصيل حياة الآخرين ويتوعدهم بالنار على أتفه خطاياهم. ربما لهذا السبب عجبت كيف أنه يجد مع ذلك من يتعلق به حد الحب ويخاطبه قائلاً:

أبداً بذكرك تنقضي أوقاتي

ما بين سماري وفي خلواتي

يا واحد الحسن البديع لذاته

أنا واجد الأحزان فيك لذاتي

وبحبك اشتغلت حواسي مثلما

بجمالك امتلأت جميع جهاتي

حسبي من اللذات فيك صبابة

عندي اشتغلت بها عن اللذات

ورضاي أني فاعل برضاك ما

تختار من محوي ومن إثباتي[2]

بقيت هذه الأسئلة بلا أجوبة ثم تحولت شيئاً فشيئاً إلى علامات استفهام رمزية استوعبت فيما بعد جميع الهموم المتعلقة بالبحث عن المطلق واكتشاف سر الوجود والهدف منه، وهكذا إلى أن أتيحت لي فرصة الاقتراب من الصوفية: ثم الارتباط بهم

---

(2) كامل، مجدي: أحلى قصائد الصوفية، دار الكتاب العربي: ط1: 1997، ص15-16.

وتعلم هذا (الفن من الإدراك) على يد أحد شيوخهم في بغداد[3]، ومنذ ذلك الحين بدأت رحلة رائعة من رحلات النبش في أعماق الحقيقة الدينية والتعرف عليها ثم الانقلاب على مسلماتها وهدم ثوابتها.

تتضمن الاعترافات المدرجة في ثنايا الكتاب كشفاً، يحاول أن يكون مفصلاً، عن تحولاتي الفكرية وأنا انتقل من الإيمان بالدين إلى إنكاره. وتأتي خصوصية هذه التحولات من كونها مرتبطة بتجربة من تجارب التصوف التي خضتها على مدى أكثر من خمس عشرة سنة، والتصوف كما هو معلوم، ظاهرة سلوكية فكرية مرتبطة بشكل تام بحالات الاستغراق في التدين والنزول لأعماقه الدقيقة، ما يجعل صاحب التجربة مطّلعاً على أدق خصوصيات هذا الموضوع.

سيتردد الكلام خلال الكتاب بين زوايا ثلاث: زاوية الدين باعتباره حالة عامة (الإسلام) وزاوية الدين باعتباره حالة خاصة (التصوف) وزاوية التحولات الفكرية التي ترتبط بتفاعل هاتين الزاويتين.

لا بد من الإشارة إلى أن استخدامي لمفهوم الاعتراف لا يعني الندم على أية فكرة كنت قد آمنت بها في يوم من الأيام ولا التعالي عليها. فكل المحطات الفكرية والإيمانية التي مررت بها حظيت ولم تزل باحترامي وحبي، وتحولي عن الإيمان بالدين الذي آمنت به سابقاً لا يعني إنني أترفع عليه الآن، أو أتعامل معه كما الذنب الذي يستحق الاعتراف، أبداً، خاصّة وإنني أعتقد الآن بأن الدين حالة ترتبط بتكوين الوعي البشري، فالخيال آلية من آليات الوعي البشري، الوهم أيضاً، ومن خلال هاتين الآليتين يتكون الباب الذي يفضي إلى التساؤل عن المصدر والمآل أو السبب والغاية.. وهكذا فحتى حالات التمرد على الدين أو الانقلاب عليه هي نحو من

[3] أستاذي وصديقي وليد عبد الله، وهو نفسه وليد الولياني صاحب كتاب المنهج اللاتفريطي.

أنـحاء التدين؛ لأن الانقلاب على الدين هو انهماك بنفس مساحة الوعي التي انهمكت بالدين واشتغال بنفس الأسئلة التي أنتجته.

لكن مع ذلك سيدور موضوع هذه الاعترافات على نقض فكرة القداسة التي ترتكز عليها معظم الأديان دونا عن جميع الأفكار الأخرى. الأديان السماوية، تحديداً، ترتكز على فكرة الوحي؛ ما يعني أنها كأديان منَزّلة من السماء وتابعة لها، بل ومُمَثلة لأفكارها، ومن هنا فهي مقدسة وغير قابلة للنقد. فكرة الوحي هذه شكّلت المركز الذي دارت عليه رحلة تصوفي وستدور عليه رحلة اعترافاتي.

التصوف يرتبط بمراحله المتقدمة بفكرة الوحي، ويدور عليها ويتأثر ويؤثر بها، ولهذا ستكون المفاهيم المرتبطة بـ(النبوة، الوحي، الآلهة) أساسية في هذه الاعترافات، وستكون هي المدار الذي تدور عليه تحولاتي واعترافاتي.

القسم الأول

أوراق الصو

الفصل الأول:

ورقة التصوف والنبوة

عبور حد الوهم

أريد أن أوضح بداية، المساحة الدلالية التي سأقصدها عندما أتحدث عن النبوة[4]، وما دامت النبوة، لغوياً، هي الإخبار عن الله أو نقل كلامه وأوامره إلى الخلق، فسأستخدمها للدلالة على كل من يعتقد بأنه يُكَلِم الله، أو أن الله يُكَلِمه، سواء أعلن هذا الموضوع أو كتمه. فالنبوة تتحقق، بمجرد اعتقاد الإنسان بتمكنه من وعي الكلام ـ أو المراد ـ الإلهي، دون حاجة للتحقق من صدق اعتقاده هذا[5].

أيضاً لا بد من الإشارة إلى أنني وعند استخدامي للمصطلحات ذات العلاقة بالتصوف، لا اقصد معناها الذي تحدده مدرسة صوفية بعينها، أنا لا اغرف من مدرسة محددة بل من جميع مدارس التصوف وفنونه، لا بل أنني أغرف من جميع طرق البحث عن الحقيقة الإلهية التي تستخدم التأمل والانقطاع والزهد والرياضات الجسدية، سبيلاً لتحصيل المعرفة.

---

(4) جاء في لسان العرب عن معنى كلمة نبي: «النَبيُ: المُخْبِر عن اللّه: عز وجل، [...] قال الفرّاءُ: النبيُ: هو من أَنْبَأَ عن اللّه، فتُرِك هَمزه. قال: وإِن أُخِذَ من النَّبْوةِ والنَّباوةِ، وهي الارتفاع عن الأَرض، أي إِنه أَشْرَف على سائر الخَلْق، فأَصله غير الهمز. وقال الزجاج: القِراءَة المجمع عليها: في النَّبِيِّين والأَنْبياء، طرح الهمز، وقد همز جماعة من أَهل المدينة جميع ما في القرآن من هذا. واشتقاقه من نَبَأَ وأَنْبَأَ أَي أَخبر. قال: والأَجود ترك الهمز، وسيأْتي في المعتل.

ومن غير المهموز: حديث البَراءِ. قلت: ورَسُولِكَ الذي أَرْسَلْتَ، فردَّ عَليَّ وقال: ونَبِيِّكَ الذي أَرْسَلْتَ. قال ابن الأَثير: انما ردَّ عليه ليَخْتَلِفَ اللَّفْظان، ويجمع له الثناءَ بين معنى النُّبُوَّة والرِّسالة، ويكون تعديداً للنعمة في الحالَيْن، وتعظيماً لِلمِنَّةِ على الوجهين. والرَّسولُ أَخصُّ من النبي، لأَنَّ كل رسول نَبيٌّ وليس كلّ نبيّ رسولاً [لسان العرب، باب النون، ص162- 164].

(5) لا يمكن، عملياً، التحقق من مدى صدق دعوى النبوة، وسيأتي تفصيل هذا الموضوع في الفصل الثاني من القسم الثالث من هذا الكتاب.

من هنا فالتصوف ـ الذي أقصده على الأقل ـ أعم من النبوة. ولا يمكن للنبوة أن تحدث خارج إطار هذا التصوف والأدوات التي يعتمدها في تحصيل المعرفة[6]..

لكن ما هي النبوة؟

النبوة ـ بل التصوف كله ـ أشبه ما تكون بصحراء قاحلة جداً لا يمكن قطع مجاهيلها بغير استخدام آلية التوهم في الوعي[7]، ومفهوم التوهم من جملة المفاهيم التي لا يمكن تحديد معناها الدقيق، لكنني سأستخدم هذا المفهوم في إطار الإشارة إلى تجارب الوعي التي تعمل على:

1. تشكيل صورة ذهنية عن موضوع لا تتوفر عنه أية معطيات واقعية (خارج الذات)، فالجن (مثلاً) موضوع تتشكل صورته الذهنية في الوعي من مجموعة خيالات وظنون واحتمالات، صورة الجن في الوعي لا تستند إلى معطيات على أرض الواقع، بالتالي فالجن كائن وهمي، ليس لأنه غير موجود فقط، بل الأهم؛ لأن مفهومه في الوعي وصورته الذهنية لم يتم بناؤهما وفقاً لمعطيات موجودة خارج ذات من قام أو يقوم بعملية التصور.

2. تشكيل صورة ذهنية عن موضوع تتوفر عنه معطيات لكنها لا تكفي ليكون حكمنا عليه مطابقاً لواقعه الحقيقي. كما هو الحال مع الحكم على

---

[6] إذ لا يمكن للنبي اعتماد طرق البرهان في تحقيق نبوته وليس أمامه سوى طرق العرفان. والعرفان داخل بإطار التصوف بشكله العام.

[7] استخدم مفهوم التوهم هنا ـ متحاشياً البعد المعياري فيه ـ للتفريق بين الأحكام المتعلقة بواقع تتوفر عنه معطيات خارجية يمكن فحصها. وبين أحكام تتعلق بواقع لا تتوفر عنه معطيات خارجية بل ذاتية فقط، كما هو الحال مع الأصوات التي نسمعها نحن فقط. ولا يسمعها غيرنا ونتوهم أن هذه الأصوات صادرة من كائن خارق أو من شبح أو من السماء، وهنا تكون المعطيات ذاتية لكنها تنسب لا للذات بل لكيان خارج عنها.

الظل (مثلا)، فالذي يرى ظلاً يتحرك في الظلام ويعتقد بأنه بشر أو حيوان فسيكون حكمه وهمياً لأنه صادر بالاستناد لمعطيات غير كافية، هو يتوهم أنه بشر أو حيوان، يتوهم أنه صديق أو عدو. ولن يخرج الحكم عن منطقة الوهم بشكل تام حتى تتوفر المعطيات التي تكفي ليكون مطابقاً للواقع.

قد يرى الإنسان الذي يمشي في الظلام ظلاً أسود يتحرك، فيحسب أنه بشر، ثم يقترب منه قليلاً فيعتقد بأنه حيوان، ثم يتبين له لاحقاً بأنه لا هذا ولا ذاك بل مجرد شجرة تتمايل بسبب الرياح. وكان الحكمان الأول والثاني خاطئين فالمشاهد توهم أن الظل إنسان أول وهلة، ثم توهم انه حيوان، ثم (أدرك) بأنه شجرة لما اقترب بشكل كاف.

لم يكن المشهد واضحاً للوعي مما دفعه إلى الحكم انطلاقاً من أقرب الاحتمالات. وهذا يعني بأن الصورة الذهنية التي كونها عن هذا الظل كانت ممزقة بسبب نقص المعطيات وقلة المعلومات، والإنسان عندما تقل المعلومات وتتمزق الصور الذهنية يلجأ إلى ترقيعها بالظن، أو الترجيح أو ما إلى ذلك من أساليب الوعي البشري.

من هنا فإنني مضطر إلى القول: بأن حكم النبي على الأفكار التي تَرِدُ عليه بأنها وحي يأتيه من خارج ذاته، هو حكم مبني على الوهم؛ لأنه حكم متعلق بواقعةٍ بلا معطيات خارجية يمكن فحصها من قبل غيره[8]. بمعنى أن الأفكار الواردة لا تأتي النبي من خارج ذاته. ليس هناك شخص يتحدث للنبي ويمكن للآخرين رؤيته،

---

(8) حتى لو ادعى النبي بأن المعطيات التي يتعامل معها خارجية وليست ذاتية فلن دعواه تبقى ضمن دائرة الوهم لأنه وحده من يعتقد بالوجود الخارجي لهذه المعطيات، لأنه وحده من يتعامل معها، فلا أحد غيره يستطيع أن يسمع الأصوات التي يستطيع هو سماعها، ولا يرى الأشياء التي يستطيع هو وحده أن يراها.

وحتى لو أخبر النبي الآخرين بأن هناك شخصا خارجيا يحدثه وينقل إليه كلام الله وأن هذا الشخص لا يستطيع غيره أن يراه فهذا الإخبار خال من الأهمية؛ لأن الشخص لا يكون خارجياً ولا يمكن رؤيته بنفس الوقت. ما يعني بأن النبي يتعامل مع موضوع ذاتي[9] وليس موضوعيا، ولذلك هو يندرج في إطار التوهم وهكذا فليست هناك معطيات حقيقية يكون الحكم عليها حكماً طبيعياً خارجاً عن مساحة التوهم والخيال. ولا بد من التأكيد هنا بأن الحكم على النبي بأنه واهم لا يتضمن تكذيبه، بل هو فقط يفصل بين نوعين من عمليات الإدراك أو الوعي؛ نوع يتعامل مع الواقع الخارجي من خلال الحواس، وهذا هو النوع المألوف، ونسميه إدراك أو وعي. ونوع لا يتعامل مع الواقع الخارجي ولا يستخدم الحواس، لكنه مع ذلك يدعي وجود هذا الواقع الخارجي، وهذا النوع الثاني ليس له اسم غير التوهم، لأنه ليس إدراكاً مألوفاً.

بعبارة أخرى: هناك فرق بين من يقول: أنا أرى نجماً أحمراً في السماء، ويستطيع أن يدلنا على موقع النجم لنراه معه، وبين من يقول أنا أسمع السماء تكلمني، ولكنه لا يستطيع أن يجعلنا نسمع صوت السماء أو نعي كلامها كما يفعل؛ هذا الأخير لا نستطيع أن نحكم على ادعائه بأنه إدراك حقيقي، لأننا لم نتشارك معه هذا الإدراك، بالنسبة لنا هو واهم، قد يكون صادقاً، نحن لا ندري، لكننا لا نستطيع أن نعتبر أن إدراكه لما يدعي بأنه يدركههو إدراك حقيقي خال من الوهم.

وهذا حال يعم الكثير من الصوفية وخاصة أصحاب الشطحات منهم، ومهما كانت درجة قناعة الصوفي راسخة بأن الواردات الذهنية تأتيه من خارج ذاته، فإن

---

(9) سيأتي في الفقرات التالية ما يشير إلى أن الأنبياء ـ وباعتبارهم صوفية ـ لا ينكرون بأن الوحي يأتيهم في سياق واردات ذاتية؛ لأنهم لا يجدون فيما يأتي من الذات أي نقص، باعتبار أن ذاتهم متوحدة مع ذات المطلق؛ فهي مقدسة من هذه الجهة، وما يأتي من الذات البشرية المتوحدة مع المطلق يأتي من المطلق.

هذا الرسوخ يجب أن لا ينفع في تغيير حكمنا عليه بأنه واهم، والسبب أن الصوفي نفسه فيما لو أخبره شخص غيره بأنه يتلقى إلهاماً أو يمر بحال من الأحوال الخاصة بالتصوف كأحوال الفناء أو البقاء أو ما إلى ذلك فأنه سَيُكذبه حتماً، أو يعتبره واهماً[10].

من جهة أخرى لا يمكننا أن نقول بأن النبي ـ أو حتى الصوفي ـ وخلال تعاطيه مع الوحي كان يتعامل مع موضوع خارجي، لا يمكن أن نقبل بالتصور الذي يقول بأن النبي كان يسمع صوت الوحي كما نسمع نحن الأصوات الطبيعية، لأن هذا التصور لا يسد من ثغرات فكرة النبوة بقدر ما يفتح ثغرات بفكرة الوحي، فهنا سيتحول الوحي إلى كيان طبيعي، كيان يستخدم الأوتار الصوتية والحنجرة واللسان.. الخ.

بعبارة أخرى لا نستطيع أن نمنح الوحي صوتاً ونبقيه مع ذلك في عالم الغيب، لأن الصوت من جنس الطبيعة ولا ينتمي لما وراءها. ولن نستطيع ـ بعد القول بفكرة أن الوحي يتجسد على شكل أصوات ـ مواجهة الفكرة التي تقول ان هناك من كان يتخفى عن النبي ويُسمعه كلاما ليوهمه بأنه كلام وحي. أما إذا قلنا بأن الملاك المكلف بإيصال الوحي يصنع الصوت دون حاجة إلى أعضاء الكلام لدى الإنسان، فهنا سنعود لموضوع الذاتي والموضوعي، إذ القضية لا تتعلق بما يعتقده النبي بل بما نستطيع التعامل معه نحن وفحصه، بمعنى اننا إذا استطعنا مشاركة النبي في تحسس الموضوع الذي يتعامل معه كان حقيقياً خارجياً وإلا فلا.

على هذا الأساس لا بد أن ينحصر الكلام عن الوحي في الإطار الذاتي، لا الموضوعي، و (الصوفي/ النبي)[11]، وكما سيتضح لاحقاً، لا يُنكر أن الوحي يأتيه في

---

[10] كما حدث مع مسيلمه، الذي سمي كاذباً والذي سيأتي الحديث عن موضوعه لاحقاً.

[11] سيتضح فيما يأتي بأن كل صوفي متحقق بمقامات التوحيد الثلاثة هو نبي ـ بالمفهوم العام للنبوة والذي بينته آنفاً ـ أعلن ذلك أم لم يعلن.

سياق واردات ذاتية، لأنه يعتبر الواردات الذاتية نازلة من الله، خاصَّة بعد تحققه بمقامات التوحيد حيث لا يعود يفرق بين ما يأتيه من خارج ذاته وما يأتيه من داخلها، لأنه يعتبر الكون كله مستغرقاً بوحدة تامة تمثل وحدة الحقيقة. لكن الفصل بين الوحي وذات النبي يأتي ممن لا علم له باستحقاقات (حال الفناء) لدى الصوفية، فمن جرب الاستغراق بهذه الحال لا يحتاج لنظرية تبرر له كيفية حدوث ظاهرة الوحي، فكل من (المُوحي والوَحي والموحى إليه) واحد بنظره، بل هو يعتقد بأن الفصل بين هذه المكونات الثلاثة هو الشرك بعينه. لكن من لم يستغرق بهذه الحال سيعاني من مشكلة في الانسجام مع فكرة التعاطي مع المطلق عن طريق الوعي، لأنه مضطر إلى الإيمان بوجود اتصال بين النبي وبين الله، لكنه لا يستطيع أن يفهم كيف يحدث هذا الاتصال، الأمر الذي سيضطره للتكلف بعملية التفسير، وهو الأمر الذي أوقع فكرة الوحي بالكثير من الترهل (الكلامي أو الفلسفي).

ومن جديد يجب التأكيد بأن النبي لا يعتبر بأن الواردات التي تأتي عن طريق الوحي هي واردات وهمية، هو يعرف فقط بأن واردات الوحي من عندياته، ولأنه مستغرق بالفناء فأنه لن يعتبر هذه الواردات إنسانية ومن ثم وهمية، لأنه يعتقد بأن ذاته الإنسانية فانية بذات المطلق، وبالتالي فهو لا يحس بوجود فواصل تفصل بينه وبين الله[12]، وما يرد لذاته الإنسانية إنما هو نازل من ذاته الإلهية. ما يعني بأنه لا يؤمن بوجود حاجة لواسطة تنقل إليه خطاب الله. لكن، ومن جهة أخرى هل يبقى النبي ـ أو حتى الصوفي ـ غافلاً عن وهمية هذا الاعتقاد وعدم معقوليته؟

لا في الحقيقة؛ لأن حال الفناء لا تبقى مستمرة إلى النهاية، بل تنتهي بعد أن تفشل محاولات التعالي التي تقوم عليها هذه الحال عند الصوفي في إيصاله لمديات من الإدراك والفعل تتجاوز ما تسمح به بشريته، وعند ذلك فقط تتصدع وحدة (الشهود

---

(12) يأتي لاحقاً الكلام عن فكرة الفناء واستحقاقاتها بشكل تفصيلي.

عنده) وتنتهي مرحلة تحققه بالتوحيد ويضطر إلى العودة لبشرية، منتقلاً لفكرة (وحدة الوجود) ما يُمَكِّنه من أن يدرك، وبعيني خبير، أين كان متوهماً وأين كان عالماً. ويضعه بالنتيجة أمام خيار المضي بفكرة تمثيل المطلق والتحدث باسمه أو الكف عن ذلك والاعتراف بالعجز عن تحقيق شروط هذه الفكرة[13].

التصوف بوابة النبوات

قلت أن النبوة تعني الإخبار عن الله، بمعنى أن النبي يعتقد بأنه يسمع كلام الله بطريقة أو بأخرى، وبأنه مسؤول عن إيصاله إلى الناس. وليس هناك من سبيل يجعل الإنسان قادراً على مثل هذا الادعاء إلا سبيل الفناء بالله الذي هو[14]: حال يختبر فيه الصوفية شعوراً طاغياً بفناء ذواتهم بذات المطلق وذلك بعد تجاوزهم مراحل التوحيد الثلاث (توحيد الأفعال وتوحيد الصفات وتوحيد الذات)...

لكن كيف يحدث ذلك؟

---

(13) هذا الحكم يجب أن يكون شاملاً لجميع الأنبياء، لأنه شامل لجميع الصوفية؛ وبين الصوفية والأنبياء عموم وخصوص مطلق؛ وعدم اكتشاف النبي للأوهام المتعلقة بالفناء يعني عدم تحققه بالبقاء؛ إذ الانتقال من حال الفناء بالله إلى حال البقاء به لا يتم دون أن يكتشف الفاني بأن فناءه عبارة عن فكرة غير واقعية؛ خاصة بعد أن تضطره حاجاته الإنسانية إلى الإقرار بأن الألوهية شأن لا يمكن بلوغه؛ ومن هنا يعترف بحجم الوهم الذي أوقعه بالفناء الذي أوصله لادعاء الألوهية؛ وهكذا يخرج من فكرة فنائه بالله، ولكنه لا يستطيع أن ينكر بقاءه به. بعبارة أوجز لا يبقى بحال الفناء إلا وعي غير سليم ويعاني من خلل كبير؛ وهذا ما سأعمل على تفصيله فيما سيأتي.

(14) الكلام التالي هو الذي يبرر لي القول بأن التصوف أعم من النبوة، وبأن النبوة لا تحدث خارج إطار آليات التصوف في تحصيل المعرفة.

لا يختبر الصوفي مقامات[15] الحب الإلهي[16] إلا بعد أن يقطع رحلة طويلة ومكلفة من رحلات تطويع البدن على الخضوع لاشتراطات التأمل في (الحقيقة) والانقطاع للبحث في أسرارها. ماراً بمرحلتين من مراحل التطويع:

مرحلة تطويع الجسد: وفيها يُكَرِّس الجهد (الصوفي) للاشتغال على الجسد وكسر سلطته على الوعي وتقييده لتأملاته وانقطاعاته في بحثه عن الحقيقة. وتبدأ هذه المرحلة بمقامات التوبة وتنتهي بمقامات الزهد.

مرحلة تطويع الوعي: وهي المرحلة التي يتجاوز فيها جسد الصوفي مرحلة إعداده ويصبح مرناً بمستوى يجعله قابلاً لتوفير الحد الأدنى من ضرورات التأمل التي يحتاجها لاكتساب المعارف الإشراقية، ولهذا يتحول جهد الصوفي نحو ما يسمى بـ(الترويض الروحي)، الذي هو في حقيقته ترويض يحدث على مستوى الوعي والإدراك؛ حيث يعبر المريد ـ خلال هذه المرحلة من مراحل الترويض ـ مقامات: (التوكل، التسليم، التفويض، وأخيراً الفناء).

قبل مرحلة التطويع الروحي لا يتمكن الصوفي من إنتاج المعرفة، ولا يتعامل مع غير الرياضات؛ التي هي اشتغالات جسدية يحاول من خلالها ـ وبإشراف شيخه ـ أن يسيطر على جسده في محاولة لتطويعه على تقبل حالات التأمل؛ أي أن الصوفي يحاول فيما قبل التوكل أن يطوع جسده ليجعله قابلا للانسجام مع ضرورات التأمل الكثيرة. إذ أن التأمل رياضة تعتمد على جسد ووعي ساكنين ومنسجمين؛ لأن التأمل

---

(15) تعاني الثقافة الصوفية من خلل واضح في المفاهيم والمصطلحات، فهي في الأعم الأغلب منها ارتجالية وغير واضحة الدلالات أو ربما هي لا تحضى بمستوى جيد من الاتفاق على دلالاتها وبشكل دقيق.

(16) تبدأ رحلة التصوف من مقام التوبة؛ لكن رحلة حب الحقيقة وعشق المطلق تبدأ من مقام التوكل؛ ففي هذا المقام يتعلم الصوفي كيف يتأمل في الحقيقة منقطعاً عن كل شيء غيرها؛ ما يدخله بالتدريج بمراحل محبتها والتعلق العاطفي بها.

يعتمد الصفاء الذهني، والصفاء الذهني لا يتحقق مع جسد غير قادر على تجاوز الحاجات اليومية والرغبات المستمرة، التي تشاكس الإنسان وتنزل به من صفاء الروح ـ أو الوعي ـ إلى صخب الجسد. إذن فهذه الحاجات ستشوش على الذهن وتقطع عليه صفائه، ذلك أن التأمل كثيراً ما يستغرق ساعات طويلة، بالتالي يحتاج المتأمل لزمن يكون فيه جسده مستغنياً عن تلبية أي حاجة، ولا يقطع على صاحبه حالات الاستغراق بالتأمل.

لهذا السبب نجد أن تراث التصوف زاخراً بفنون الرياضات التي ليس لها موضوع غير تمكين الصوفي من السيطرة على جسده سيطرة تامة، والمقصود بالسيطرة أنه يستطيع منع جسده من أن يشغله بحاجاته اليومية، ولا يتمكن الصوفي من منع جسده من التحرك إزاء حاجاته إذا لم يجرب بمرحلة سابقة أنواعا من الرياضات يتمكن خلالها من تعلم العزوف التدريجي عن إشباع هذه الحاجات، فيبدأ مثلا من ترك الطعام بشكل تدريجي إلى أن يصل لمرحلة يستطيع من خلالها الإمساك عنه لأيام متتالية[17] دون أن يشعر بأي ضغط أو قلق أو ألم[18]، وليس الغرض هو ترك الطعام

---

(17) يزخر تراث الصوفية بالكثير من المبالغات بهذا الصدد، فهناك من يتحدث عن إمساك عن الطعام لمدة أربعون يوماً وهناك من يتحدث عن إمساك عن الماء لمدة لا تقل كثيراً عن ذلك؛ لكن يبقى الصوفي محكوماً بالممكنات البشرية العادية ولا يستطيع خرقها بأي حال. بالتالي فأي أسطورة تتحدث عن اختراق هذه الممكنات هي من المبالغات، أذا لم نعتبرها كذباً صريحاً.

(18) يمر شيوخ الصوفية بمريديهم أثناء مقام الزهد على رياضات تستهدف تخليصهم من الارتباط بمعظم حاجاتهم الجسدية: فينطلقون من الحاجات الكمالية، كالاهتمام بنوعية الملابس والأطعمة، ولا يتوقفون إلا عند الضرورية جداً لإدامة الحياة، كالاكتفاء بالضروري من الطعام واللباس. لكن من المهم الالتفات إلى أن البشر يختلفون في اهتمامهم بالأشياء: فهناك من لا يهتم بنوع الطعام وكميته، بل هناك من يحتاج لأدوية تساعده على اشتهاء الطعام، ومثل هؤلاء لا يحتاجون لرياضات تستهدف الأكل؛ ولذلك يركز شيوخ التصوف على طبيعة السالكين ويدرسون ميولهم ومناطق ضعفهم ليركزوا بمرحلة لاحقة على هذه الميول ويستهدفونها من خلال الرياضات الجسدية.

بل الغرض هو عدم الحاجة إليه فيخرج الصوفي عن جدوله التقليدي اليومي إلى جدول جديد لا تكون قضية إشباع الحاجات من ضمن مفرداته. فيستطيع الانقطاع للتأمل عندها، وهذا هو المغزى من الرياضة، أي أن يصل الصوفي حالاً يتمكن من خلالها من ترك إشباع الحاجة دون أن يسبب له هذا الترك أدنى حالة من حالات القلق أو الشعور بالضيق أو ما إلى ذلك. فإذا وصل هذه الحال، ضمن أن حاجات جسده لن تمنعه من رغبته في الانقطاع عن الناس وحياتهم التقليدية سعياً وراء تحقيق شروط التأمل. ومن خلال هذه الرياضات تمكن الصوفية من تطويع أجسادهم على الاقتصار على تلبية الحاجات الضرورية جداً، ما مكنهم بمرحلة لاحقة من الانقطاع في الخلوات التي تطول لأشهر أو السياحة في الصحارى والقفار. فعندما لا يعود الصوفي معنياً بلباس ولا مأكل ولا مشرب ولا سكن، فأنه يكون قد أنقذ نفسه من أكثر الأشياء التي تلتهم زمن ومشاعر وهموم الناس وتستغرق حياتهم اليومية.

ومن أجل أن تكتسب الرياضات الجسدية جديتها اللازمة لدى الصوفي وشرعيتها التي تجعلها ملزمة إليه فأن تراث التصوف يربطها دائماً بعبادة الزهد[19]. وهنا يمكن لنا أن نتوقف عند هذه العبادة التي يبدو عليها انها عبادة

---

(19) زهد: الزُّهد والزُّهادة في الدنيا ولا يقال الزُّهد إلاَّ في الدين خاصة؛ والزُّهد: ضد الرغبة والحرص على الدنيا، والزهادة في الأشياء كلها: ضد الرغبة. زَهِدَ وزَهَدَ، وهي أعلى، يَزْهَدُ فيهما زُهْداً وزَهَداً؛ بالفتح عن سيبويه؛ وزهادة فهو زاهد من قوم زُهَّاد. [...] وزاد ثعلب: وزَهُد أيضاً، بالضم. والتزهيد في الشيء وعن الشيء: خلاف الترغيب فيه. وزَهَّدَه في الأمر: رَغَّبَه عنه. وفي حديث الزهري وسئل عن الزهد في الدنيا فقال: هو أن لا يغلب الحلال شكره ولا الحرام صبره؛ أراد أن لا يعجز ويقصر شكره على ما رزقه الله من الحلال؛ ولا صبره عن ترك الحرام؛ الصحاح: يقال زهد في الشيء وعن الشيء. وفلان يتزهد أي يتعبد؛ وقوله عز وجل: وكانوا فيه من الزاهدين؛ قال ثعلب: اشتروه على زُهْدٍ فيه. والزَّهِيد: الحقير. [لسان العرب، باب الزاي]. والزهد أيضا هو" الترك والإعراض "عن المزهود فيه" وبدايته الترك والإعراض، وتمكنه الاستئناس بتركه، ونهايته دوام نسيانه حتى لا يخطر بالبال؛ ونهايته العظمى احتقار الزهد والمزهود فيه فلا يرى الزاهد شيئاً ولا يلتفت إليه. وما دامت الأشياء

دخيلة على بقية العبادات، أو انها لا تنسجم معها. فكما يبدو للمتتبع: ليس لهذه العبادة ارتباط بأي غرض ديني مألوف، خاصة انها تتلخص بترك العابد الانشغال بأمور الدنيا ورغائبها. لكن الأديان لا تجعل العزوف عن الدنيا ضمن غاياتها، وهي إذا لم تحث المؤمنين على طلب الدنيا ضمن الضوابط الشرعية المتَّبعة، فهي لا تعارض هذا الطلب على أقل تقدير. وهذا ما يكشف عن نحو من أنحاء التناقض داخل أدبيات الأديان. لكن الحقيقة أن عبادة الزهد عبادة خاصة بأهل التأمل، أو أهل الباطن، وهي تدخل إلى الأديان عبوراً من أبواب هؤلاء.

مقام التوبة

من أجل تحقيق عملية ضبط الجسد داخل إطار الزهد فإن أول موضوع يحظى باهتمام شيوخ الصوفية خلال تربيتهم لمريديهم هو موضوع التوبة من الذنوب، بل يتخذ أغلب هؤلاء الشيوخ من هذا الموضوع مدخلاً يعبرون من خلاله بمريديهم إلى الزهد[20]. فيركزون بشكل كبير على موضوع التوبة ويرشدون مريديهم إلى ضرورة استيفاء جميع شروطها. وهم يفعلون ذلك لغايات كثيرة تأتي بمقدمتها؛ منحهم الثقة بأنفسهم، وهي الثقة اللازمة لخوض رحلة الاقتراب من الله، إذ لا يمكن لإنسان مضطهد بشعور النقص الناشئ عن ثقل الخطيئة أن يقتنع بأنه مؤهل لأن يحظى بفرصة لقاء الرب أو الاقتراب من حضرته. خاصة أن التراث الديني مليء بكل ما

قائمة في النفس فالزهد فيها مطلوب، حتى إذا تُركت الأشياء من النفس وصفت من جميع الكدورات، وذهبت صور الأكوان من القلب عيناً وأثراً فلا زهد"[حمدي، أيمن، قاموس المصطلح الصوفي، دار قباء، ص73].

(20) هناك تداخل بين مقامي الزهد والتوبة، فالتوبة هي نحو من انحاء ترك للحاجات الجسدية، وإن كان هذا الترك يستهدف المحرم من الحاجات، لكن في مراحل متقدمة من التوبة يستهدف الترك حتى الحاجات غير المحرمة، وهذا ما سيتضح لاحقاً.

يجعل المذنب منبوذاً وغير مؤهل لتحقيق أي منجز ذي علاقة بالدين. ومع أن مرحلة التوبة مرحلة طويلة إلا أنها تكاد أن تكون خالية من الرياضات. ذلك أنها مرحلة يتركز الأداء خلالها على تحقيق ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: هي مرحلة التوقف عن ممارسة الذنوب[21].

المرحلة الثانية: هي مرحلة تحقيق الاستقرار على عملية الكف عن ممارسة الذنوب أطول فترة ممكنة، الأمر الذي يمنح المريد الشعور اللازم بأنه أصبح إنساناً صالحاً ونقياً ويمكنه أن يحظى بالرعاية الإلهية، بمعنى أنه يتخلص من عقدة الشعور بالذنب ويستعيد ثقته بنفسه.

المرحلة الثالثة: وهي المرحلة الأهم، وتتخلص بسعي الشيخ للعبور بالصوفي (السالك) من الذنوب المألوفة، إلى الذنوب غير المألوفة، والمقصود هنا أنه يطالبه بأن يصعد بتوبته لمراتب عالية تسمّى في بعض الأحيان بتوبة الخاصة، أو توبة خاصة الخاصة. التي تتلخص بترك كل ما من شأنه أن يعطل رحلة التصوف، ومن هنا ينفتح باب الزهد، ويجد التلميذ أو المريد نفسه إزاء ثقافة تعتبر أن تلبية الحاجات الجسدية المألوفة والضرورية هي شكل من أشكال الذنوب. وهكذا تتسع دائرة الذنوب لدى هذا التلميذ لتشمل جميع الانشغالات الجسدية وغير الجسدية التي تتقاطع وضرورات طلب الحقيقة. ما يدفعه لأن يسعى جاهداً للتخلي عن هذه الانشغالات إلى أن تصل به الرياضات حد السعي لترك تلبية الحاجات الضرورية جداً؛ وهي حاجات

---

[21] الذنوب هي: مجموع الممارسات الجسدية وغير الجسدية التي تحرم الشريعة الإسلامية ـ أو الدين الذي يؤمن به الصوفي ـ ممارستها... وقد جاء في لسان العرب تحت مادة (ذنب): الذَّنْبُ: الإِثْمُ والجُرْمُ والمعصية، والجمعُ ذُنوبٌ، وذُنُوباتٌ جمعُ الجمع، وقد أَذْنَب الرَّجُل؛ وقوله: عزّ وجلّ، في مناجاةِ موسى: على نبينا وعليه الصلاة والسلام: ولهم عليَّ ذَنْبٌ؛ عَنَى بالذَّنْبِ قَتْلَ الرَّجُلِ الذي وَكَزَه موسى، عليه السلام، فقضَى عليه، وكان ذلك الرجلُ من آلِ فرعونَ [لسان العرب، باب الذال، ص390].

لا يمكن بأي حال ترك تلبيتها، وعند ذاك تتوقف هذه الرياضات. بعد أن تصنع انسجاماً جسدياً كبيراً وقدرة هائلة تمكن الصوفي من الإمساك بزمام جسده والتحكم به تحكماً يكاد أن يكون تاماً[22].

مقام الزهد:

في الزهد تبدأ أولى مراحل الرياضات الجسدية، لكن الأعداد للزهد كما قلنا يبدأ مع التوبة؛ فعندما ينتهي الصوفي من ذنوبه يأخذ بترك الانشغالات، غير المحرمة، التي تتعارض مع رحلة تصوفه، معتبراً أن هذه الانشغالات داخلة في الذنوب.

في البداية لن يجد الصوفي إلا مجموعة من الممارسات الكمالية التي يمكن له أن يتخلى عنها ببساطة؛ كما هو الحال مع اختيار الملابس المميزة أو الأطعمة اللذيذة أو الغالية، أو الاشتراك بالفعاليات الاجتماعية المرموقة. فكل هذه الفعاليات تأخذ من وقت الصوفي مع أنها غير ضرورية ويمكن التخلي عنها. ومن الملاحظ هنا أن هذه الممارسات ليست ذنوباً لكنها تعامل معاملة الذنوب، وهذا ما يجعل مرتبتي أو مقامي، التوبة والزهد متداخلتين بشكل كبير. ومن هذا المنطلق يدخل (الشيخ) بالمريد مراحل الزهد العميقة والتي تتميز برياضاتها القاسية، فينتقل به لما يعرف برحلة التخلي[23].

---

[22] لا يمكن إحصاء الشروط التي يمكن لها أن تضمن نجاح تجربة الصوفي، خاصة وأن هذه الرحلة مرتهنة بممكنات المحيط، لكن مع ذلك يمكن القول بأن هذه الرحلة ترتبط بعلاقة طردية مع تمكن الصوفي من السيطرة على جسده. فكلما كانت هذه السيطرة أقوى كانت فرصة الصوفي بالنجاح أكبر.

[23] هناك مرحلتان مميزتان في تراث الصوفية ولهما حصة جيدة في مأثورات التصوف، هما مرحلة التخلي ومرحلة التحلي، وخلال مرحلة التخلي يتخلى الصوفي عن كل ما يعيق تصوفه بالتالي يتخلى عن جميع الصفات السيئة، ليعبر لمرحلة التحلي التي يتحلى خلالها بكل الصفات الحسنة.

كما أن التوبة تحقق غايات كثيرة كذلك الزهد، ومن أهم الغايات التي يركز على تحقيقها شيوخ التصوف من خلال الزهد هي:

1. تطويع جسد الصوفي ليكون بيئة مناسبة للتأمل الفكري الذي سيحتاجه الصوفي خلال تقدمه برحلة المعرفة، فمن خلال ترويض الجسد على ترك أكثر الممارسات التي اعتاد ممارستها والانشغال بها، سيتوفر لدى الصوفي وقت كبير جداً للتأمل، فالذي يرضى بأن يلبس أي شيء ويأكل أي شيء وينام في أي مكان لا يعود هناك ما يشغله من أمور الحياة إلا القليل، ويتوفر لديه في هذه الحالة الكثير من الوقت للتأمل.

2. تطويع نفس الصوفي لتكون هي الأخرى بيئة مناسبة للتأمل، فالانشغالات الجسدية لا تأخذ من جسد الإنسان، بل من نفسه، خاصة وأن أية ممارسة جسدية لابد أن تنطلق من دافع يحرك الجسد تجاهها، والدوافع تنطلق عن اهتمامات، ومن هنا ستكون عملية تطويع الجسد مبنية في الأساس على عملية تطويع النفس من خلال ترويضها على التخلي عن الاهتمامات والدوافع غير الضرورية.

3. تركيز طاقة الوعي لدى الصوفي على هدف محدد هو: التقرب من الله، وترك جميع الأهداف الأخرى.

4. هدم الإطار المرجعي لدى التلميذ أو المريد، من أجل تخليصه من كل المسلمات المعرفية التي يمكن لها أن تتعارض وضرورات التصوف.

الهدف الأخير هذا هو أهم أهداف الزهد، بل هو يبلور كل الأهداف السابقة. إذ يهدف شيوخ التصوف من عملية الهدم هذه أيضاً، كسر الجهد المنطقي الذي يحكم عمليات الوعي لدى المريد وهو جهد يشاكس دائماً ضرورات التصوف وقد يسخر منها..

لكن كيف يمكن تحقيق ذلك؛ كيف يمكن هدم الإطار المرجعي للمريد والجهد المنطقي فيه؟. للإجابة على هذا السؤال سأحاول الاستفادة من تجربتي الشخصية:

الزهد بالأمور الكمالية يمكن له أن يكون عملية معقولة وسهلة، خاصة أن التراث الديني الذي يتناقله الصوفية يحض عليه ويجعله دلالة على التقوى والورع. لكن غير المعقول هو الزهد في الأمور غير الكمالية أو الضرورية، وهذا ما ركز عليه شيخي في التصوف خلال تعليمي فنون الزهد، وما جعلني أشعر بالحيرة وبعض الاضطراب، وربما الشك في بعض الأحيان. فمثلاً طلب مني في إحدى الرياضات أن أترك الطعام والشراب لثلاثة أيام متتالية. وكانت هذه الرياضة غير معقولة من جهة، وغير ممكنة من جهة أهم، فهنا كانت الحياة على المحك، المنطق العقلي يحدثني عن إمكان إصابتي بمضاعفات صحية خطيرة، لكن متطلبات رحلة التصوف كانت تطالبني بالصبر والمثابرة وتحمل كلفة العملية التي عرفت من بدايتها أنها ستكون مكلفة. وهكذا كانت الخيارات محيرة، وكان الجهد المنطقي على المحك هنا. ذلك أنني مخير بين أمرين:

الأمر الأول: أن أكون لا منطقياً وأفعل المطلوب مني رغم خطورته الصحية، واللامنطق هنا متمثل بقبولي احتمال التهديد الصحي مع انه ناجم عن طاعتي لشخص لا دليل على امتلاكه الثقافة الصحية التي تكفي لجعل طلبه مبرراً.. فلم يكن لدي أي دليل على أن أستاذي يعرف ما يريد أو يعرف خطورة ما يطلب مني تنفيذه. فكل

المؤهلات التي يمتلكها مختصرة بادعائه ـ هو ـ بأنه شيخ متمكن من رحلة التصوف وعلى بصيرة تامة بطبيعة حاجاتها وعثرات طريقها.

الأمر الثاني: أن أكون منطقيا وأرفض المضي بهذه الطاعة العمياء التي تطالبني بأن أتخلى عن كل الثقافة التي اختزنتها خلال سني عمري وعلمتني بأن لا أقود دفة حياتي إلا وفق استراتيجية تعتمد المنطق والتفكير الدقيق واحتساب الاحتمالات واحترام التهديدات وعدم التهور.

كانت أيام الاختيار صعبة جداً، وما زاد من صعوبتها أنني شخص كثير الاستهزاء بمن اعتبرهم لا منطقيين، بل كثير الترفع عليهم والتعالي على ما اعتبره عبثاً من قبلهم بالقوانين التي يجب أن تحمي الوعي البشري من الانحطاط والجهل. لكن من حسن حظي أنني وبلحظة تهور قررت أن أكون مغامراً وأقبل بالمخاطرة، وكان هذا القرار خطيراً لأنه لا يستند إلى أي مبرر معقول، وما يزيد من خطورته هو أن باب الطلبات غير المعقولة سيبقى مفتوحاً يهددني بالمزيد من المخاطر.

لكن ما أدركته لاحقاً ومن خلال النتائج هو أن أقل ما يمكن أن تحققه مثل هذه الرياضات (غير المعقولة) هو كسرها للحاجز المنطقي الذي يحكم منظومة الوعي خاصتي. ما يروض هذه المنظومة وبشكل تدريجي على قبول النتائج غير المنطقية. فحاجز المنطق يجعل المنظومة المعرفية لدى الإنسان لا تتقبل غير المعلومات التي يكون بناؤها أو استنتاجها جاريا في سياق منطقي. وهذا ما يتنافى والتصوف، فالتصوف رحلة ادراكية تتنافى تماماً مع المنطق[24]. وهذا الأمر يدركه الأستاذ بشكل تام، الأمر الذي يجعله يسعى حثيثاً لترويض منظومة إدراك الصوفي على أن تكون لا

---

(24) موضوع الجهد المنطقي هو الذي يبرر الانقلاب الذي حدث معي على التصوف ثم على الدين كله. فبعد أن أدركت بأن الفناء غير ممكن ودخلت مرحلة البقاء أخذ الجهد المنطقي يستعيد زمام المبادرة وهكذا صار بامكاني نقد التجربة التي مررت بها بشكل مثمر وسليم.

منطقية في بعض الأحيان، أو كل الأحيان إن لزم الأمر[25]، ومن أهم الأساليب التي تجعل منظومة التفكير لا منطقية هي إلزام الإنسان بممارسة رياضات يبدو عليها انها غير صحية وغير مجدية ومكلفة بنفس الوقت. وهناك ممارسات كلفني شيخي ممارستها، وبدا عليها أول وهلة انها ممارسات مجنونة وعبثية؛ من قبيل عدم استخدام الماء الدافئ عند الاستحمام أيام الشتاء أو ترك استخدام وسائل النقل والاكتفاء بالقدمين مهما كانت المسافة التي احتاج إلى قطعها طويلة أو الامتناع عن الكلام خلال ممارستي لحياتي الطبيعية بل وحتى عند ممارستي لعلمي اليومي وما يتضمنه ذلك من تصرفات أقل ما يقال عنها انها مجنونة[26].

هناك حكاية عن ابو يزيد البسطامي تكشف صعوبة الرياضات التي يستخدمها شيوخ التصوف لكسر الجهد المنطقي في الوعي، بل كثيراً ما يستخدمون صعوبة الرياضة من أجل عزل السالك القادر على تحقيق شروط التصوف من غيره:

«كان رجل من أهل بسطام لا ينقطع عن مجلس أبي يزيد ولا يفارقه. فقال له ذات يوم:

---

[25] موضوع اللامنطق في التصوف يمثل نقطة قوة وضعف في نفس الوقت، فمن جهة لا يمكن لرحلة إدراكية ذات علاقة بالغيب والمطلق أن تسير على سكة منطقية حادة، ومن جهة أخرى فإن سير هذه الرحلة على سكة اللامنطق يمكن له أن يخلق في ذات الصوفي خللا مستمراً يشل قدرته على التمييز بين المنطقي واللامنطقي من المدركات، الأمر الذي يجعله لامنطقياً بقية حياته، وهذه نقطة ضعف يمكن لها أن تكون بوابة مناسبة لتكريس فكرة النبوة لدى الصوفي وتمنعه بالتالي من تجاوز نبوته عندما يكون التجاوز ضرورياً. وهنا تتأكد الحاجة إلى شيخ يعرف دقة الحد الفاصل بين الحاجة إلى اللامنطق وبين الضرر الذي يمكن أن يتسبب به، ما يجعله يقظاً وحاضرا لإرجاع تلميذه إلى جادة الوعي السليمة.

[26] من الضروري هنا الإشارة إلى أن طبيعة عملي خلال تلك الأيام كانت تضطرني للتعامل مع الأطفال: ما عرضني لحرج شديد وضغط هائل فمن جهة كانت عملية استخدام الإشارة للتواصل معهم عملية غاية بالصعوبة، ومن جهة أخرى كان الموضوع برمته يحفز هؤلاء الأطفال على الاستهزاء والسخرية الأمر الذي كثيراً ما أغراني بالتراجع وترك الموضوع برمته.

أستاذ! أنا منذ ثلاثين سنة أصوم الدهر وأقوم الليل، وقد تركت الشهوات وليس أجد في قلبي من هذا الذي تذكره شيئاً بتّة. وأنا أؤمن بكل شيء تقوله وأصدق به.

فقال له أبو يزيد: لو صمت ثلاثمائة سنة وقمت ثلاثمائة سنة وأنت على ما أراك لا تجد من هذا العلم ذرة.

قال: ولم يا أستاذ؟

قال: لأنك محجوب بنفسك.

قال له: فلهذا دواء حتى ينكشف هذا الحجاب؟

قال: نعم! ولكنك لا تقبل ولا تعمل.

قال: بلى! أنا أقبل وأعمل ما تقول.

فقال له أبو يزيد: أذهب الساعة إلى الحجام واحلق رأسك ولحيتك وانزع عنك هذا اللباس وأتزر بعباءة وعلق في عنقك مخلاة واملأها جوزاً واجمع حولك صبياناً وقل بأعلى صوتك: يا صبيان! من صفعني صفعة أعطيته جوزة. وادخل إلى سوقك الذي تعظم فيه وينظر إليك كل من عرفك على هذه الحالة.

فقال: يا أبا يزيد! سبحان الله! تقول لي مثل هذا ويحسن أن أفعل هذا؟

فقال أبو يزيد: قولك (سبحان الله) شرك.

قال: وكيف؟ قال أبو يزيد: لأنك عظمت نفسك فسبحتها.

فقال: يا أبا يزيد! هذا ليس أقدر عليه ولا أفعله؛ ولكن دلني على غير هذا حتى أفعله.

فقال له أبو يزيد: ابتدىء بهذا قبل كل شيء حتى تسقط جاهك وتذل نفسك، ثم بعد ذلك أعرفك ما يصلح لك.

فقال له: لا أطيق هذا.

قال: قلت أنك لا تقبل وأنا أعلم»[27].

وما أراده البسطامي من هذا الطلب هو أن ينقذ الرجل من أهم أمراضه النفسية. فهو معجب بنفسه ومظهره الإيماني والجاه الذي يجلبه عليه هذا المظهر والسمعة الطيبة بين الناس التي تنجم عنه أيضاً. ولذلك فأول خطوة يجب أن ينقله إليها أبو يزيد هي خطوة انقاذه من فخ الغرور والعجب التي وقع بها بسبب فهمه الخاطئ للدين، هذا من جانب، ومن جانب أهم، فطلب أبي يزيد لا منطقي بالمرة؛ فكيف يعقل أن يحلق الرجل راسه ويوزع الجوز على الأطفال ليصفعوه. وكان يمكن لأبي يزيد أن يطلب أموراً أكثر سهولة من الرجل، لكنه اراد أن يكسر قيود المنطق لديه؛ وهي قيود تقيد وعيه وتجعله وعيا قياسيا مظهريا يتوقف عند الاشكال والمظاهر فقط ولا يتعدى إلى جوهر الأشياء وخفاياها، بينما أن الوعي الذي يصلح أن يكون مركباً يبحر في بحر الحقيقة ويمخر عباب مخوفها هو وعي مغامر ومجنون ومنفلت.

مقامات: التوكل والتسليم والتفويض

قلت أن الإطار المرجعي للمريد يكون مستهدفاً من قبل (الشيخ)؛ فهذا الإطار طافح بالكثير من العقائد والأفكار والمسلمات التي تتعارض وطبيعة الرحلة الصوفية، على الأخص مع طبيعة المعرفة التي ستنتجها رحلة التصوف. فهذه المعرفة ستتعارض آجلا أم آجلاً ـ وكما سيتضح لاحقا ـ مع الكثير من المسلمات التي يعتقد نفس المريد بأن رحلة تصوفه تسعى لتأكيدها؛ كما هو الحال بالنسبة للإيمان بجدوى الكثير من مفردات الشرائع الدينية. ومن هنا فهو لن يستطيع أن ينهي رحلته وهو يؤمن بهذه المسلمات، والممتع بالموضوع أن شيوخ الصوفية لا يطالبون مريديهم بترك هذه الأفكار أو المسلمات بشكل مباشر. بل على العكس هم يؤكدون أهميتها أمامهم

---

[27] بدوي، د عبد الرحمن، شطحات الصوفية، ج1، وكالة المطبوعات ص113.

ويدّعون إيمانهم بها وعملهم على أساسها، ويتركون المباشرة بعملية هدمها لنفس المريد بعد أن يصل لمراحل ما بعد الزهد؛ أي للمراحل التي تنتهي فيها الرياضات الجسدية بالتدريج ويتم استبدالها برياضات يمكن أن نعتبرها رياضات (إدراكية).

كما قلت سابقاً فأن الزهد، ومن خلال رياضاته (الجنونية)، يُدرب المريد على كيفية إسكات الهواجس المنطقية في وعيه، وينسجم بالتدريج مع فكرة يؤمن بها الصوفي تدريجياً، ويمكن اعتبارها حجر الزاوية بالنسبة لطريق التصوف، هذه الفكرة تقول: بأن رحلة التصوف لا منطقية ويمكن أن تؤدي إلى نتائج لا يمكن التنبؤ بها. وقيمة هذه الفكرة أو الفلسفة تكمن بأنها توفر قاعدة عريضة من اللاانتماء التي يحتاجها الصوفي لتأسيس معرفته. إذ المعرفة الصوفية معرفة لا منتمية بامتياز. والصوفي كائن لا منتم؛ فلا يستطيع أحد أن يكتشف إن كان الحلاج شيعياً أم سنياً، بل لا يستطيع أن يتأكد إن كان مسلماً أم لا. وكيف يمكن تأكيد إسلامه وهو الذي يصرخ جهاراً نهاراً:

ألا بلغ أحبائي بأنـــــــــي
ركبت البحر وانكسر السفينة
على دين الصليب يكون موتي
ولا البطحاء أريد ولا المدينة[28]

وتتأسس قاعدة اللاانتماء هذه من خلال المضي بفكرة طاعة (الشيخ) إلى أبعد مدياتها، أي إلى المدى الذي يجعلها مرجحة على طاعة الله[29]؛ بمعنى أن (الشيخ) لو طالب المريد بترك فرائضه[30] العبادية فلا بد من طاعته[31].

---

[28] عباس، قاسم محمد، الحلاج الأعمال الكاملة، ط1، 2002، ص334.

بالنسبة لي، وكما أشرت سابقاً، كان موضوع الطاعة مخيفاً، لكن سرعان ما حصلت من خلال هذه الطاعة على نتائج مكنتني من السكون وتقبل فكرتها. وكما قلت سابقاً، مع أن الرياضات التي كنت بمواجهتها بدا عليها أنها عبثية وجنونية إلا أنها كانت مفيدة في نهاية المطاف. على سبيل المثال: طالبني شيخي يوماً بالامتناع عن الكلام غير الضروري، ولما فشلت بالوصول لعملية التفريق بين الضروري وغير الضروري من الكلام طلب مني أن أضع داخل فمي حجراً يمنعني من الكلام عندما

---

(29) قال ابو يزيد: «إذا أمر الأستاذ التلميذ أمراً من أمور الدنيا أوبعثه في إصلاحه، فيقيم مؤذن في بعض طرقاته على مسجد من المساجد، فيقول: أدخل المسجد وأصلي ثم أكون وراء ما بعثني إليه، فقد وقع في بئر لا يتبين أسفلها». [عباس، قاسم محمد، أبو يزيد البسطامي، المجموعة الصوفية الكاملة، دار المدى، ط1، 2004، ص 102.

(30) مع أن معظم كبار الصوفية يؤكدون بشكل مبالغ به على احترامهم للعبادات إلا أنهم يفعلون ذلك اتقاء لتكفير الفقهاء لهم أو اتهامهم بتضليل الناس، فبلوغ المراتب المتقدمة في التصوف لا يترك مجالا لممارسة العبادات لأنه لا يترك قناعة بجدوى ممارستها.. وتراث الصوفية الذي تناقلوه بينهم يكشف عن هذه الحقيقة، ومن أجلى مظاهر هذا التراث ما سمي بشطحات الصوفية، وفي الحقيقة هي ليست بشطحات، إنما هي جمل تكشف عن عقائدهم. ومما يأتي في سياق الكشف عن عدم دوامهم على الفرائض الحكاية التالية: «وجه ذو النون إليه [المقصود وجه إلى أبو يزيد البسطامي] مصلى فقال: ما أصنع به، وجه إليَّ متكئاً أتكئ عليه» [م. ن، ص54]. وكذلك قول أبو يزيد: «عجبت لمن عرف الله كيف يعبده؟» [م. ن، ص73]. ومن ذلك أيضاً أبيات الحلاج التي يقول فيها:

«إذا بلغ الحب الكمال من الفتى وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

يشاهد حقاً حين يشهده الهوى بأن صلاة العارفين من الكفر» [خياطة، نهاد، التجربة الصوفية، دار المعرفة، ط1، 1994، ص157].

(31) وهنا يمكن أن أشير لأهم المؤهلات التي يجب أن يتمتع بها شيوخ التصوف، فقوة الشخصية والقدرة على الهيمنة على الآخرين والإيحاء إليهم والتأثير بأفكارهم مؤهلات يجب أن يتمتع بها من يريد أن يقود الآخرين نحو رحلة إدراكية خطيرة.

أكون حاضرا مع أشخاص يحاورونني. وهكذا بدأت الأزمة، فكيف يمكن لي تجاذب أطراف الحديث مع الآخرين وأنا أضع حجراً داخل فمي؟!.

شكلت لي هذه التجربة أزمة أخرى جعلتني على المحك وبمواجهة خيار ترك التصوف، فهي تجربة بالغة الصعوبة، إذ كيف يمكن لعاقل يعيش نهايات القرن العشرين ويضع مع ذلك حجراً داخل فمه تنفيذاً لرغبة إنسان آخر؟

لكنني، وأيضاً بعد قرار مغامر، خضت التجربة الأمر الذي جعلتني أقتصر على كلمات مختصرة وأضغط أفكاري داخل جمل بالكاد تكلفني فتح فمي لثوان. والأهم من كل ذلك أنني اكتشفت شيئاً فشيئاً أن الكلام الكثير يُميت القدرة على الاستماع والثقافة المتعلقة به، فالثرثرة تجعل منظومة الوعي مضطربة وغير قادرة على الاستماع ومن ثم تلقي المعلومات بشكل كاف؛ بمعنى أن المتحدث يكون مهتماً بما يجب أن يقوله أكثر من اهتمامه بما يقال له، وبذلك يكون الحوار موجهاً لنفس المتكلم لا للآخرين. تكون الأفكار مضطربة لأنها تصدر عن فهم معاق لطبيعة النقاش الدائر.

من خلال مثل هذه النتيجة تعلمت فن الإصغاء ومن ثم قبلت بالمخاطرة والقبول بمهمة الطاعة التامة للأستاذ. وهكذا أخذت الأشياء تدريجياً تأخذ أبعاداً وصوراً غير أبعادها وصورها المألوفة، ما جعلني أكتشف بالتدريج بأن منظومة الوعي الخاصة بي مليئة بالكثير من الأفكار السطحية وغير الدقيقة. الأمر الذي عبر بي للوقوف عند ساحل الشك بكل ما أعرفه من معلومات ومعارف.

إن الخروج من أحكام التفكير المنطقي إلى فوضى الطاعة لأوامر (الشيخ) يجعل المريد مستعداً للدخول بفكرة التوكل على الله في جميع أموره. والتوكل حالة يدير خلالها الإنسان حياته بشكل سلبي بمعنى أنه يكف عن توجيه حياته ويكتفي

بالمؤثرات التي تحدث بمعزل عنه[32]؛ من منطلق أن هذه التأثيرات تحدث بحكمة من الله وإرادة منه. وهكذا يبدو على المريد وكأنه يعيش حالة من حالات تلقي الأوامر من خارج ذاته ويترك هذا الخارج يسيّر حياته. والفلسفة التي ينطلق منها هذا الحال هي: أن الإرادة الوحيدة التي تتحكم بهذا الوجود هي إرادة الله، ومن غير اللائق أن تقاطعها إرادة المخلوقين. وعلى هذا الأساس يؤمن المريد بضرورة ترك الإرادة الإلهية تتحكم بحياته وتصرفها بالشكل الذي تختاره.

من خلال هذه الحال وتلك الفلسفة يتعلم المريد ـ بمساعدة ورعاية شيخ متمكن ـ تذوق معنى أن الله هو الفاعل والمتحكم على وجه الإطلاق.. إذ يَعْمَد الشيخ على منع المريد من طلب أي منفعة أو دفع أي مكروه. ويستمر بمراقبته وهو ينفذ هذه الرياضة الصعبة، فليس من الهين أن يتوقف الإنسان عن سلوكه المعتاد ويقمع أكثر دوافعه قوة وتأثيراً. المهم بعد أن تتوقف الدوافع وتسكن النفس يدهش المريد وهو يكتشف بأن الحياة يمكن لها أن تستمر دون أن يتدخل هو ـ ويعمل الوهم هنا أداة مهمة وفعالة في الوعي ـ وهكذا يأخذ، صاحب هذه التجربة، فرصة جيدة في أن يكون مراقباً للحياة أكثر منه مشاركاً فيها. الأمر الذي يزيد من يقينه بأن أحداث حياته يمكن لها أن تسير دون تدخل منه، ما يقربه أكثر من الانسجام مع فكرة أن المتحكم الوحيد بهذه الأحداث هو الله.

بعد ذلك ينتقل تدريجياً من حالة التوكل على الله إلى حالة التسليم بقضائه وإرادته. والفرق الجوهري بين الحالتين هو: أن التوكل لا يُميت إرادة الإنسان واختياراته، فهو يريد مثلاً أن يكون ناجحاً لكنه فقط لا يسعى للنجاح بل يتوكل على الله وينتظر أن يهبه إياه. والتسليم يبدأ عندما يفهم المريد بأن في انفصال إرادته

---

(32) «حسبك من التوكل أن لا ترى لنفسك ناصراً غيره، ولا لرزقك خازناً غيره، ولا لعملك شاهداً غيره». [أبو يزيد المجموعة الصوفية الكاملة، م. س، ص84].

نحو من أنحاء الشرك[33].. وهكذا يحاول التخلي تدريجياً عن طلب الأشياء وإرادتها إلى أن يصل - في مرحلة تخليه عن إرادته - إلى إرادته لنفس التوكل، فيعرف بأنها هي الأخرى إرادة زائدة، وعليه أن لا يريد أي شيء، ويترك الأمر لإرادة الله. فإذا كان الله يريد له أن يكون متوكلاً فسيفعل سواء أراد هو (المريد) أم لم يرد، وإذا لم يرد له ذلك فأنه سيمنعه من التوكل مهما حاول المريد واجتهد.

إن التخلص من جميع مستويات الإرادة يُدخل المريد بنوع من السلبية يكون معه ساكن الوجدان والوعي إزاء حركة الأحداث من حوله ويستمر بالتدرج بمستويات هذا النوع من السكون إلى أن يتخلص من أية إرادة أو طلب، حتى أنه قد يتخلص من إرادة الاستمرار بطريق التصوف وتنتهي عنده هنا أية رغبة أو إرادة[34]. فلا يعود راغبا في الأشياء ولا بنقائضها.. لا يعود راغباً بالاستمرار برحلته ولا بتركها، وإنما يتعامل معها بسلبية ويتركها رهناً للظروف ومجريات الأحداث. فهو يراقب

---

(33) من الجدير هنا الإشارة لنقطتين، الأولى: أن انتقالات هذه المراحل تحدث داخل الوعي؛ وبالتالي فكما قلنا سابقاً تنتهي ضرورات الرياضة الجسدية عند هذه الأحوال أو الحالات. والنقطة الثانية أن هذه الانتقالات يجب أن تحدث في وعي الصوفي دون تدخل من شيخه؛ وإذا أراد هذا الشيخ أن يتدخل فيجب أن يكون تدخله بالضد من هذه الانتقالات؛ بمعنى أنه مطالب بالتشكيك بنتائجها ليمنح الصوفي الفرصة الكافية لاكتساب اليقين من النتائج التي يتوصل إليها، وأيضاً من أجل أن يقتنع الأستاذ بأن الانتقالات التي وصلها تلميذه هي انتقالات حقيقية وليست وهمية، وهذه القناعة تترسخ عنده كلما كان تشكيكه بها جاداً من جهة وثبات تلميذه عليها جاداً من جهة مقابلة. خاصة إذا تذكرنا بأن هذا التلميذ قد عبر مراحل متقدمة من طاعة أستاذه وحسن الظن به. وقد تجدر الإشارة هنا إلى أن طاعة الأستاذ والتصديق بقدراته قد تصل عند بعض المريدين لمديات لا يمكن أن يصدق بها إلا من خبر التصوف عن قرب وعاشر بعض سالكي طريقه.

(34) «قطعت المفاوز حتى بلغت البوادي، وقطعت البوادي حتى بلغت الملكوت، وقطعت الملكوت حتى وصلت إلى الملك، فقلت: الإجازة، قال: قد وهبت لك جميع ما رأيت، قلت: إنك تعلم أني لم أرد شيئاً من ذاك، قال: فما تريد؟ قلت: أريد أن لا أريد، قال: أعطيناك» [م. ن، ص64].

الأحداث كيف تسير ـ ويتأمل بالحكمة من سيرورتها بهذا الشكل ـ ويسير على خطاها دون أن يحرك ساكناً ولا حتى يرغب بهذا التحريك. وعند هذه الحالة يتحقق ما يسميه بعض الصوفية بـ(الإخلاص لله). ويدخل الصوفي بمرتبة أو مقام الرضا[35]، الذي هو مقام السكينة والاستقرار والصفاء الذهني التام. وعند هذا الاستقرار والصفاء تبدأ المعارف بالورود على الصوفي، فسكون الوعي يمنحه قدرة هائلة على التأمل ويجعل بصيرته حادة لأبعد الحدود.

هذا السكون يسمى أيضاً بالتفويض، حيث يفوض الصوفي أمره إلى الله باعتباره الفاعل الحقيقي، ويرضى من ثم بفعله، وتبقى حالة السكون هذه مستمرة منذ تحقق التسليم إلى نهاية الفناء وتحقق أولى درجات البقاء.. ولكن لا يرتبط بقاء السكون ببقاء حالة السلبية أو إيكال الأمور إلى الله وعدم التدخل فيها. فمع أول بوادر التوحيد تحدث أول انقلابات الوعي لدى الصوفي[36]. لكن كيف؟

---

(35) الرضي هو: «هو ترك السخط عليه سبحانه وتعالى فيما يجريه عليك من الأضرار. بل يتلقى "الراضي" حكمه بالفرح والسرور إن كان هلاكه فيه لصدق محبته؛ ولا يتمنى زوال شيء مما فعله له من الضرر حتى يكون هو الذي يدفعه جل وعلا» [قاموس المصطلحات الصوفي: م.س، ص73].

(36) أجمل ما في رحلة التصوف أنها تنطوي على انقلابات هائلة بالوعي: فمنذ حالة (أو مقام) الزهد يبدأ الصوفي يتعلم بالتدريج أن القناعات بالأشياء يمكن أن تتغير: فقناعته بأهمية الطعام والشراب واللباس وحتى التقاليد والأعراف تتغير، ثم تستمر حالة هدم القناعات إلى أن تصل إلى القناعة بضرورة المشاركة بأحداث الحياة، ومثل هذه القناعة إذا تغيرت فإنها تحقق نقلة نوعية بوعي الصوفي، فهذا الوعي يقترب من حافة الجنون: ويصبح وعي غير معقول تماماً، وعي غير منطقي كما قلت سابقاً؛ فليس من المنطق أن يتخلى الإنسان عن التحكم بأمور حياته. المهم أن مبدأ هجر القناعات وهدمها يكرس لدى الصوفي حالة جيدة من حالات مرونة الوعي، بمعنى أنه يصبح مهيئا إلى اللاانتماء لأي فكرة وعقيدة سوى العقائد النسبية التي تتغير عنده بحسب تغيرات المعرفة لديه.

الفصل الثاني:

ورقة الألهنة والأنسنة

أولاً: تأليه الإنسان

1. عبور حاجز العبودية

بعد تجاوز مرحلة الرياضات الجسدية وعبور مقاماتها الثلاثة (التوبة والزهد والتسليم) يشرع الصوفي بدخول مرحلة الرياضات الروحية، من خلال مقامات الحب (الرضا التفويض)، في بداية هذين المقامين ينتقل الصوفي تدريجياً عن الرياضات الصوفية، فهو لا يتأهل للتفويض إلا بعد أن يكون قد تمرد على حاجات جسده وغادر منطقة المألوف لمسافات بعيدة، الأمر الذي يوقفه على بوابة المعرفة الاشراقية، بمعنى أنه يكون قد تخلص من ضغوطات الجسد وصار مهيأً للتأمل والتفكير، ومن هنا وبعد أن يتوجه وعي الصوفي تجاه التأمل في معنى الوجود والذات الإلهية تتعلق نفسه تدريجيا بحب المعرفة ومن ثم بحب الله، الذي سيتحول لشغل شاغل بالنسبة له لا ينقطع عن الاهتمام به ليلا ولا نهاراً.

في هذه المرحلة يحرص شيوخ الصوفية على حصر مريديهم داخل دائرة التأمل المستمر، ويحاولون جهدهم أن يمنعوهم من الانهماك بأي شأن دنيوي، بل تتحول الشؤون الدنيوية إلى ذنوب يعاب على الصوفي الانشغال بها.

ما أن يتعلق الصوفي بحب الله ويجرب مشاعر التعلق بالمطلق حتى تعاف نفسه وبشكل تدريجي الإحساس بالعبودية تجاه الرب، ويشعر بأن علاقة العبودية مع المطلق علاقة قاصرة ولا تليق بمحبي الله. وإذا كانت المحبة لا تستطيع أن تخرج جميع الصوفيين المحبين من (مرتبة العبودية) فإن تجربة التوحيد بأقسامها الثلاثة (توحيد الأفعال، توحيد الصفات، توحيد الذات) قادرة على ذلك بقوة وجدارة، فعندما تتوحد أفعال المربوب بأفعال الرب لا يعود هناك معنى للعبودية بين الاثنين.

2. فناء (أو توحيد) الأبعاد الثلاثة للشخصية (الفعل، الصفة، الذات)

منذ بداية التوكل والشيخ يحاصر المريد بفكرة ان الله هو الذي يفعل الأشياء، لكنه يحاصره بهذه الفكرة بشكل تدريجي. فمثلاً ينطلق مقام التوكل من فكرة أن العبد يجب أن يوكل أموره إلى الله، أي يترك لله أن يختار له الأشياء والحوادث، ويرضى من ثم بقضائه وقدره، لكن في هذا المستوى لا يترك المريد الفعالية ولا يترك طلبه للأشياء وسعيه لتحقيقها، لكنه فقط يتوكل في سعيه على قدرة الله لا على قدرته، باعتبار أن القدرة كلها لله، والقوة ملكه. ومن هنا فهو يطلب الحاجة ويسعى إليها لكن طلبه يركب على سكة القدرة الإلهية. ومن هنا فلو أنه فشل في تحقيق مسعاه فأنه لن يكرر هذا المسعى معتبراً أن الله لم يرد تحقيقه. ومن هذه النقطة يبدأ المريد يتعامل مع الحوادث بعنوان انها تحدث بتأثير الله وإرادته، ومن هذا المنطلق وخلال تكرار التجارب ينسجم وعي هذا المريد مع فكرة تأثير الله بالحوادث بشكل أكبر[37]، وينتقل بتأثير من هذا الانسجام من فكرة التوكل إلى فكرة التسليم. والتسليم عبارة عن توكل مركب، ففي التوكل كان المريد يسعى لطلب حاجاته لكنه يعول في تحقيقها على قدرة الله ومشيئته فقط، في التسليم يتخلى المريد تدريجياً عن السعي؛ فبعد أن يزداد إيمانه ـ من خلال كثرة تجاربه في التوكل ـ بأن الله هو المتحكم بالأحداث وبأن ما يريده يتحقق وما لا يريده لا يتحقق. سيجد بأن سعيه لقضاء حاجاته بلا جدوى، فما دامت الأشياء التي يريدها الله تتحقق على كل حال،

---

(37) خلال الصعود بالمريد في مراتب التصوف يستعمل أكثر الشيوخ الأوراد والأذكار من أجل أن يدعموا بها الأفكار التي تقوم عليها مقامات التصوف. فمثلاً إذا أرادوا أن يتقبل وعي المريد لفكرة التوكل بصورة أسرع ويتأثر بها بشكل أكبر، فانهم يطلبون منه أن يردد الأذكار التي توصي بموضوع التوكل أو التي تشرحه، فيطلبون منه أن يردد على سبيل المثال الآية القرآنية: {إِن يَنصُرْكُمُ اللّهُ فَلاَ غَالِبَ لَكُمْ وَإِن يَخْذُلْكُمْ فَمَن ذَا الَّذِي يَنصُرُكُم مِّن بَعْدِهِ وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكِّلِ الْمُؤْمِنُونَ }آل عمران160. {قُل لَّن يُصِيبَنَا إِلاَّ مَا كَتَبَ اللّهُ لَنَا هُوَ مَوْلاَنَا وَعَلَى اللّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ }التوبة51. {إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللّهِ رَبِّي وَرَبِّكُم مَّا مِن دَآبَّةٍ إِلاَّ هُوَ آخِذٌ بِنَاصِيَتِهَا إِنَّ رَبِّي عَلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ }هود56.

والأشياء التي لا يريدها لا تتحقق[38] فلماذا يسعى هو إذن ويكلف نفسه المشقة والجهد؟

من خلال هذه التجربة يقع المريد على معرفة جميلة تقول: بما أن الله هو الفاعل الوحيد، وبما أن كل الفعاليات الموجودة في الكون هي نحو من أنحاء التجلي التام لفعاليته الحقيقية إذن فلا بد أن الأفعال التي يقوم بها نفس المريد هي أفعال إلهية، وهذا يعني أن الله يفعل الأشياء من خلال الإنسان، وما أفعال الإنسان في حقيقة أمرها إلا تجل من تجليات أفعال الله وهكذا، وبصورة تدريجية، ينتهي حال السكون الذي بدأ بمقام التسليم؛ إذ لا معنى ولا حاجة للسكون ما دام الفعل لله؛ ما يعني أن الحركة والسكون ما هي إلا تجليات لإرادته وفعالياته.

مع فعالية وإرادة إلهيتين مطلقتين لا يمكن لأحد أن يكون ساكناً أو متحركاً، بل سيكون الساكن والمتحرك هو الله؛ أو يكون كلا الحالين السكون والحركة تجليين لأفعال الله في عباده. ومن هنا تبدأ أحوال الفناء بالأفعال، أي الفناء بأفعال الله. فتتجلى أفعال الله بأفعال المريد؛ ويشعر أن لا فعل له، إنما الأفعال كلها لله، فهو وحده القادر على أن يفعل ما يريد، وبما أن الفعالية الحقيقية لله، فسيجد هذا المريد أن من الخطأ أن يشعر أو يعتقد بأنه فاعل حقيقي إزاء الفاعل الأوحد (الله) ويجد بأن في هذا الاعتقاد نحواً من أنحاء الشرك بالله. وبما أنه كان قد تعلم فنون التسليم وسكنت إرادته فيصبح مؤهلاً لقبول فكرة التوحيد الأفعالي.

---

(38) هناك أوراد كثيرة تساعد المريد على الانسجام مع هذه الفكرة مثل الآية: (ومن يهد الله فهو المهتد ومن يضلل فلن تجد له ولياً مرشداً) ولذلك يجعلها شيوخ التصوف من ضمن أوراد مقام التسليم؛ أو مقامات التوحيد.

توحيد الأفعال

يرسخ الاعتقاد عند المريد بأن الفعل كله لله إلى أن يصل حداً يشعر معه بأنه لا يستطيع أن يفعل أي فعل يكون خارج إرادة الله وفاعليته، ومن هنا (يجرؤ) الكثير من الصوفية على ممارسة الأخطاء، ملاحظين بذلك ـ أو مختبرين لـ ـ مقولة: أن الله هو الفاعل الحقيقي. وعقيدة أكثر الصوفية تقول بأن لا تثريب على المريد إذا مارس الأخطاء منطلقاً من الايمان بأنه مسلوب الإرادة خلال ممارستها وأنه يفعل ما يفعل لأنه مستغرق بأحوال التوحيد (الأفعالي). وقد عبرت عن هذه الحالة أبيات الحلاج التي يقول فيها:

أنا أنت بلا شك
فسبحانك سبحاني
وتوحيدك توحيدي
وعصيانك عصياني
واسخاطك اسخاطي
وغفرانك غفراني
ولم أجلد يا رب
إذا قيل هو الزاني؟[39]

فنرى هنا أن الحلاج[40] يعبر عن الهواجس التي تدور في خلد المريد خلال تلبسه بأحوال توحيد الأفعال. فهو يسأل: إذا كان تسبيح الله هو تسبيح لي وإذا كان

[39] الحلاج الأعمال الكاملة، م. س، ص327.

[40] في الحقيقة هذه الأبيات تصلح للتعبير عن أحوال توحيد الذات أيضاً، فنلاحظ هنا بأن الحلاج يتحدث عن توحد في الذات لا في الأفعال فقط، فالتسبيح الموجه إلى الله يجده الحلاج موجه إليه أيضاً

توحيد الله هو توحيد لي وإسخاط الله هو إسخاط لي، والغفران الموجه من الله للخلق نابع مني أيضاً فلماذا عندما أفعل الخطيئة أجلد عليها؟ أي أن الحلاج هنا يستنكر العقوبة ويعتبرها عقوبة غير عادلة، ما يعني بأنه يعتبر أن فعل الخطأ نابع من الذات (الفانية) في المطلق وبالتالي فليس من حق أحد أن يحاسب العبد مادام الله إما شريكاً في الخطأ أو فاعلاً له بشكل تام.... لماذا أجلد (أنا) مع أن الزاني (هو)؟

وهنا يجدر بي لفت النظر إلى أن مقداراً كبيراً من الوهم يحرك المريد وهو ينسب أفعاله إلى الله، وهو ما سيكتشفه نفس المريد لاحقاً، لأنه مستغرق بحال (وحدة الشهود) ما يجعله غير قادر على تمييز الحقيقة من الوهم، فالمعطيات التي يتعامل معها ذاتية تماماً ومنظومة وعيه لامنطقية.. لكن من الجدير أيضاً الإشارة إلى أن هذا الوهم مطلوب خلال رحلة التصوف وهو مهم جداً في رحلة الفناء بالمطلق، إذ لا فناء بلا وهم، ومن هنا يمكن معرفة حقيقة مهمة، هي أن أكثر الناس قابلية على النجاح برحلة التصوف، هم أكثرهم قدرة على التوهم، لذلك كثيراً ما يكون الأنبياء أشبه الناس بالشعراء، والعكس صحيح، فليست هناك شريحة قادرة على صناعة الوهم أكثر من الشعراء، ويدخل بصنفهم جميع أهل الأدب.

لا تحدث القناعة التامة بهذا التوحيد بصورة سريعة، بل بشكل تدريجي وعبر رحلة زمنية قد لا تقل عن أشهر عدة، يجرب خلالها المريد معاناة كبيرة تأتي من تأرجحه بين القبول بفكرة التوحيد وبين الرفض لها باعتبارها مؤدية أو مرتبطة بفكرة ممارسة الذنب، أو مرتبطة بفكرة تبرير الذنب. فبالتأكيد سيسأل هذا المريد نفسه عن الفاعل الحقيقي الواقف خلف كل جرائم التاريخ البشري، وسيرفض بداية

وكذلك التوحيد والعصيان، كما أنه يجد بأن الغفران الموجه من الله إلى الخلق هو موجه منه أيضاً، باعتبار وحدة الذات.

أن يقر بأن هذه الجرائم هي تجليات لفعل الله وإرادته المباشرتين.لكن مع الوقت تأخذ هذه الأفكار حيزها داخل رؤية متكاملة تشكل القاعدة المناسبة لإتمام رحلة الفناء.

توحيد الصفات

بعد التحقق في فناء الأفعال لا يجد المريد بداً من الاعتقاد بأن ليست أفعاله فقط هي أفعال الله، بل وصفاته أيضاً، فإذا كان الفعل فعل الله فمن الواجب أن تكون الصفة الناتجة عن الفعل هي صفة لفاعلها الحقيقي.

بعبارة أخرى: كثيراً ما يسأل الصوفي نفسه وهو يؤدي أفعال الإحسان، هل أنا فاعل الإحسان على نحو الحقيقة أم الله؟ فإذا كان متحققاً بتوحيد الأفعال فإنه سيسخر من فكرة أن فعل الإحسان إلى الناس صادر عنه، بل سيجد بأنه صادر عن الله على وجه الحقيقة وما شراكته بهذا الفعل إلا شراكة وهمية وتحدث على نحو المجاز أو الوهم. ومن هنا سيجد أن الذي يجب أن يوصف بالإحسان نتيجة للفعل الذي قام به هو الله، فهو المحسن الحقيقي، وهو أحق من يجب أن يتصف بها.

وعندما يحدث العكس، أي عندما يسيء الصوفي إلى الآخرين، فهنا سيتبادر إلى ذهنه نفس السؤال وسيجيب عليه نفس الإجابة، بل سيسخر نفس السخرية من فكرة أن فاعل الإساءة كان هو وليس الله، لأن وعيه مشوش عليه بفكرة أن لا فاعل غير الله، وبالتالي هو لا يجد أي مبرر لفكرة أن وراء الأفعال فاعلين كثر، بل فاعل واحد. ومن ثم سيجد بأن الموصوف بالإساءة على نحو الحقيقة يجب أن يكون هو الله. وفي أبيات الحلاج السابقة نجد بأن الحلاج يذهب بالموضوع إلى أبعد من مجرد تحميل الله للصفة الناتجة عن فعل الخطأ بل يتساءل لماذا لا يتحمل (هو) عقوبة الجرم إذا كان (هو الفاعل؟.

وتأتي في ذات السياق أبيات أخرى من الشعر للحلاج:

يا سر سر يدق حتى

يخفى على وهم كل حي

وظاهراً باطناً تجلى

لكل شيء بكل شيء

إن اعتذاري إليك جهل

وعظم شكل وفرط عي

يا جملة الكل لست غيري

فما اعتذاري إذا إلي؟[41]

أنا حتى لست مضطراً للاعتذار إليك عند ممارسة الخطيئة. فالاعتذار سيكون موجها مني إلي. ومن خلال هذه الهواجس والمشاعر والأحوال يتدرج فهم الصوفي لطبيعة الأمور وتذوب الحدود بالتدريج بينه وبين الله، وينتقل بالموضوع من توحيد الأفعال إلى توحيد الصفات، فتذوب الصفات بين الخالق والمخلوق ويتوحد الواصف والموصوف كما يعبر عن ذلك عبد القادر الجيلاني:

أنا العاشق المعشوق في كل مضمر

أنا السامع المسموع في كل نغمة

أنا الواحد الفرد الكبير بذاته

أنا الواصف الموصوف علم الطريقة

ملكت بلاد الله شرقا ومغربا

وإن شئت أفنيت الأنام بلحظة[42]

---

(41) الحنفي، د. عبد المنعم: الموسوعة الصوفية، دار الرشيد، ط1: 1992، ص128.

أنا العاشق وأنا المعشوق، وأنا الواصف وأنا الموصوف. وغني عن الملاحظة أن هذه الأبيات واقعة بين فنائي الصفات والذات، بل هي مرددة بينهما وتكشف عن هواجس من يحاول الانتقال من توحيد الصفات إلى توحيد الذات، لأن المتحقق بتوحيد الذات لا يستطيع أن يقر ينسجم مع وجود الأثنينية. والجيلاني هنا يتحدث عن اثنينية، فهناك واصف وموصوف، وهناك سامع ومسموع.. وهكذا.

توحيد الذات

كلما أمعن الصوفي بموضوع توحيد الصفات وتحقق بأحواله وتجاوز شكوكه كان أقرب للتحقق بتوحيد الذات، خاصة إذا لم يجد بنفسه حرجاً أو شكاً في أن ينتحل صفات الله الغريبة أو البعيدة عن أفعال الإنسان، كصفة الخالق والباعث والأول والآخر والمميت... الخ.

فإذا لم يرفض وجدانه اتصافه بهذه الصفات، بل وشعر بأن اتصافه بها تام ولم يخالجه أي شك بهذا الموضوع فسيكون قادرا على تجاوز العتبة الأخيرة قبل الفناء؛ وهي عتبة توحيد الذات، وسيكون عليه فقط أن يصدق بفكرة أنه هو الله.

التصديق بهذه الفكرة سيكون صعبا بالتأكيد، فنحن نتحدث عن أمور وجدانية، والوجدان لا يمكن التحكم به بسهولة؛ فلا يمكن للإنسان أن يصدق بأنه طائر مثلاً بمجرد أنه يريد ذلك؛ وسيكون من المستحيل عليه أن يشعر بأنه طائر فعلاً. إلا إذا كان مجنوناً. فكيف يمكن للإنسان أن يصدق أنه هو الله؛ وهذه الصعوبة لا ترتبط بتوحيد الذات، بل بجميع مراحل التوحيد لكنها تتأكد هنا. فمن المعقول أن يصدق الإنسان أن فعله ناشئ عن فعالية الله، وما هو إلا تجل من تجليات قدرته. لكن ليس

---

(42) أحلى قصائد الصوفية، م. س، ص26.

الأمر بنفس المعقولية عندما يتعلق بإلغاء الشخص لذاته، والاعتقاد بأنها غير موجودة، وأن الموجود منها هو فقط ذات الله. فمثل هذا الاعتقاد لا يمكن التصديق به داخل وجدان الإنسان بسهولة ويسر؛ فكيف ينكر ذاته التي تفكر بشكل مستقل بقضية توحيده، ومهما أنكر من أبعاد ذاته لا يمكن له أن ينكر أنها تقوم بفعل التفكير!. وقد عبر الحلاج عن هذه الصعوبة عندما قال:

أأنت أم أنا هذا في إلهين؟
حاشاك حاشاك من إثبات أثنين
هوية لك في لائيتي أبداً:
كلي على الكل تلبيس بوجهين
فأين ذاتك عني حيث كنت أرى؟
فقد تفرد ذاتي حيث لا أيني
ونور وجهك مقصوداً بناظرتي
في باطن القلب أم في ناظر العين؟
بيني وبينك إنيي ينازعني
فارفع بلطفك إنيي من البين[43]

ونجد أن معاناة الحلاج تتمثل هنا بتردده بين تصديقه بأن الاثنينية لا يمكن أن تكون موجودة، باعتبار أنها منافية للتوحيد وأنها نحو من أنحاء الشرك بالله، ولذلك هو يقول: (حاشاك حاشاك من إثبات أثنين) وبين عدم قدرته على إلغاء أناه الخاصة، فيشكو من أن هذه الأنا تحول بينه وبين الله: (بيني وبينك إنيي ينازعني)

---

(43) الحلاج الأعمال الكاملة، م. س، ص 325.

ويطالب ربه بأن يرفع هذه الأنا التي تسبب له البينية التي تشعره بأنه بعيد عن الله وبأن توحيده ناقص.

3. توحيد الذات وألهنة الإنسان

إذن الحلاج تخلص من جميع موانع التوحيد وصدق بكل مستوياته، وتوقف عند أناه، ووجد بأن التخلص من هذه الأنا ليس بالأمر الهين. ليس من السهل أنك تنكر وجود أناك المستقلة عن الوجود وعن الله. بل أن محاولتك إنكارها تثبتها وتثبت لك بأنها موجودة.

عجبت منك ومني
يا منية المتمني
أدنيتني منك حتى
ظننت أنك أني
وغبت في الوجد حتى
أفنيتني بك عني[44]

لا أعتقد بأن توحيد الذات يشترط في تحققه انتفاء الاحساس بالأنا؛ أي تحقق الفناء، فالفناء حال مستقل عن توحيد الذات، وإن كان يرتبط به ارتباطاً تاماً، خاصة إذا أخذنا بنظر الاعتبار أن الفناء عبارة عن حال قصير العمر لحد بعيد، بخلاف توحيد الذات الذي يمكن له أن يستمر لفترة طويلة نسبياً. لكن على كل حال يمكن لنا أن نعتبر أن حال الفناء يمثل قمة الصراع الذي يعانيه الصوفي خلال مروره بتوحيد

---

(44) م. ن، ص 325.

الذات، حيث ينازع عملية التخلص من أناه المستقلة. ولأن عملية التخلص هذه ليست سهلة، لذلك فهي تتحقق بشكل سريع ثم تختفي. فيمر الصوفي بالفناء ويشعر به لساعات وربما لأيام ثم ينتفي هذا الشعور ويعود الصوفي لمرتبة توحيد الذات، لكنه لن يجد نفسه بحاجة للتخلص من استقلال أناه.

على كل حال فأن حال الفناء وإن كانت قصيرة جداً فأنها تفتح الباب على رحلة خطيرة جداً من رحلات الوعي، إذ يشعر الإنسان خلالها بنحو من أنحاء التألهن. ويطغى عليه شعور غريب بأنه أقرب إلى الله منه إلى الإنسان.. وهنا أيضاً تتأسس القاعدة التي يمكن لها أن تكون منطلقاً لادعاء النبوة فيما بعد.

ومن خلال هذه الحال وتحت وطأة ضغطها الشعوري على الصوفية فضحوا أنفسهم من خلال ما سمي بـ(شطحات الصوفية) والتي تكشف أغلبها عن التحقق بالربوبية ومنها مثلا هذه الحادثة المروية عن أبي يزيد البسطامي:

«دق رجل على أبي يزيد [البسطامي] باب داره فقال له: من تطلبه؟ فقال: أطلب أبا يزيد. فقال: مر! ويحك! فليس في الدار غير الله»[45]. أو قول الشبلي: «أنا أقول وأنا اسمع، فهل في الدارين غيري! »[46].

وأكثر من ذلك صراحة وجرأة قول أبي يزيد: «غبت في الجبروت. وخضت بحار الملكوت وحجب اللاهوت. حتى وصلت إلى العرش. فإذا هو خال، فألقيت نفسي عليه وقلت: سيدي أين أطلبك؟ فكشف، فرأيت أني أنا، فأنا أنا. أوَليَّ فيما أطلب، وأنا لا غيري فيما أسير»[47]. فهنا أبو يزيد يتحدث صراحة عن جلوسه على

---

(45) شطحات الصوفية، م. س. ص84.

(46) م. ن: ص 43.

(47) ابو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، م. س، ص50.

العرش ورؤيته لنفسه جالساً عليه متحققاً بالفناء التام وهو يقول (فرأيت أني أنا، فأنا أنا).

لكن من الجدير أن نتساءل عن كيفية حدوث الفناء، ما هي طبيعة المتغيرات التي تحدث على صعيد الوعي وتؤدي لتحقق حالة الفناء؟ فصحيح أننا نستطيع أن نقول ببساطة بأن الفناء هو: حال ينتاب الصوفي ويشعر خلاله بأنه الله؛ ويتحقق هذا الحال بعد نهاية توحيد الذات، حيث يغيب خلاله إحساس الصوفي بذاته غياباً تاماً ـ أو شبه تام ـ ولا يبقى غير إحساسه بالوجود المطلق وانتمائه لهذا الوجود..

لكن هذا الكلام يبقى بعيداً عن النزول لأعماق الظروف الذاتية التي تشكل أرضية حال الفناء وتحققه. دعوى الفناء دعوى خطيرة؛ وهي غير مفهومة لحد بعيد ما يدفعنا اتجاه البحث في طبيعة التراكمات المعرفية والإدراكية التي تدفع الصوفي اتجاه تجاسره على إعلان حقيقة الفناء الخطيرة الحقيقة التي تدفعه حد أن يقول: (إنني أنا الله). لكن ولأن الكلام في كيفية تحقق الفناء يرتبط بالقسم الثالث من هذا الكتاب، فساتركه وأشرع الآن في الكلام عن نهاية الفناء وتحقق البقاء، وما ينجم عن هذا التحقق من إنزال المطلق من عليائه وتحويله إلى إنسان.

ثانياً: أنسنة الله

عندما يبلغ الصوفي ذروة فنائه تحدث محنته، محنة جميع (الصوفية/ الأنبياء)، فبعد هذه الذروة تنعطف رحلة التصوف انعطافتها الأخطر وذلك ـ وكما أشرت سابقاً ـ يوم يسأل هذا الصوفي نفسه عن استحقاقات حال الفناء؛ بالأحرى يسأل نفسه عن مدى واقعية الجملة السحرية التي يرددها بينه وبين نفسه: (إنني أنا الله)؟

إن اليقين بتحقق الفناء يوجب اختبار هذا الفناء، فيسعى الصوفي أو النبي لتحقيق إلوهيته، أو التحقق من واقعية شعوره بها، لكن كيف يمكن التحقق من الألوهية؟

قوة اليقين التي تدفع الصوفي اتجاه الاعتقاد بأنه هو الله لا تنسجم مع أي شك أو ريبة ، فاعتقاد الصوفي بألوهيته جازم وبات ولا مراء فيه، الأمر الذي يجعله يعتقد بأنه قادر على فعل أي شيء يريده، أي شيء على الإطلاق. لكن الصوفي وهو غارق بحال الفناء التام لا يريد، لا يرغب، بل هو لا يشعر بأي شيء عدا شعوره بالوحدة المطلقة.

لكن الاستغراق بحال الفناء التام لا يدوم طويلاً، ومهما كانت سكرة الصوفي ونشوته قوية فأنها لا تستطيع أن تلغي شعوره باستقلاله وحضور أناه المستقلة عن المطلق إلى النهاية. وهنا تبدأ الأزمة، أزمة الخوف من الانفصال، فلا شيء يخيف الصوفي أكثر من خسارته هذه الحال وتلك النشوة، وعودته لإنسانيته، هذه العودة تكون مخيفة لأن أي صوفي صادق مع نفسه لا يعرف طبيعة ما يجري عليه، هو لم يعد العدة للدخول في حال الفناء أصلاً، وأكثر شيوخ التصوف يحرصون على أن إبعاد تلاميذهم عن كل تراث التصوف الذي يتحدث عن أحوال التوحيد والفناء، بل وكل مقامات التصوف وأحواله، فقط من أجل أن يضمنوا أن عبورهم هذه المقامات لن يكون بدافع الإيحاء الذي تتسبب به الكتب والمرويات. وعلى هذا الأساس لا يعرف الصوفي الغارق بالفناء أن طبيعة الحال الذي هو غارق فيه وقتية، وأنه غير قابل للدوام. ما يجعله يتشبث بأذيال اللذة التي يشعر بأنها موشكة على مغادرته عن قريب.

هذه الأزمة التي يقع فيها السالك تشبه إلى حد بعيد الأزمة التي تسبق بصورة مباشرة تحقق الفناء، أي تلك التي ينازع فيها الصوفي شعوره باستقلاله، وثبوت إحساسه بأناه، وهو الشعور الذي عبر عنه الحلاج: (فانزع بلطفك إنيي من البين).

خلال كلا الأزمتين يحاول الصوفي إبعاد شبح أناه الخاصة وشعوره باستقلاله في محاولة يائسة للتشبث بلذة الفناء. فهنا الصوفي يخاف بشدة كلما تذكر استقلاله أو شعر بطغيان أناه، وهذا الخوف لا ينشأ من الحرص على البقاء بحال الفناء فقط، بل أيضاً من تجنب الشرك (الخفي) ففي حال الفناء ـ وهو أعلى حالات التوحيد التي يمكن أن يمر بها الصوفي ـ يكون السعي تجاه الانفصال، والذي يتمثل باستحضار الذات المستقلة، نحواً من أنحاء الشرك.

لكن الخوف على حال الفناء لا يتأتي فقط من عودة الاحساس بالذات، بل من محاولات الاختبار التي يُعرِّض فيها الصوفي إلوهيته للاختبار، وهو تعريض غير مباشر. لكنه مهم ومؤثر، فالصوفي الذي يشعر بالفناء ويسعد به، تحدثه فيه نفسه عن مدى صدق مشاعره ومدى خلوها من الأوهام والتأثيرات الإيحائية، وهنا يجد أنه بحاجة للتأكد من صدق فنائه. وهكذا ينزع تدريجياً اتجاه اختبار مشاعره وأحاسيسه بهذا الخصوص.

أن طبيعة القلق المركوزة بالإنسان تجعل الصوفي يتجنب اختبار إلوهية اختبارات قوية ومباشرة بل هو يتجه أول الأمر نحو البحث عما يؤكد حال الفناء لديه. فيبحث عن أية إشارة تؤكد هذه الحال كالأحلام الصادقة التي يعاملها معاملة النبوءات. أو الرغبات والأماني التي صادف أنها تحققت وهكذا يجمع داخل وعيه هذه الإشارات التي يؤكد خلالها شعوره بالفناء وينفي قلقه من أن يكون واهماً. لكن هذه التطمينات التي يحصل عليها من تجميعه لبعض الأحداث والمصادفات ستجعله على يقين تام من إلوهيته، ما يدفعه تجاه القبول بتعريض هذه الألوهية للاختبارات المباشرة. وهنا تقع الأزمة. فهذه الألوهية ولأنها وهمية غير قابلة للاختبار وخاصة الاختبارات غير المكنة، كما هو الحال عندما يسعى الصوفي (المتألهن) إلى خرق نواميس الطبيعة فلا يفلح، وهنا تتصدع الإلوهية شيئاً فشيئاً، ويعود الإنسان لإدراك

حقيقة ضعفه ومقدار الوهم الذي وقع فيه وهو يعتقد بأنه هو الله، ما يوقعه بحزن كبير، وقلق عارم.

وحتى لو أن الصوفي (المتألهن) لم يعرض إلوهيته للاختبار فإن حال (التألهن) هذا لا يمكن له أن يستمر إلى ما لانهاية، ولا بد له من أن ينتهي؛ لأن ضغط الواقع يمنع أي إنسان صحيح الذهن من أن يعيش داخل خياله ومهما كان هذا الخيال جامحاً. فيخرج الصوفي من غيبته في الله التي لا يرى فيها لا الوجود ولا نفسه، إلى بقائه في الله حيث يرى كل الأشياء ولكنه يراها في الله وهو ما يسمى بوحدة الوجود «وأغلب الظن أن حال وحدة الوجود تحصل للصوفي عندما يبدأ يصحو من غيبته عن العالم، وقبل أن يعود إلى أرض الواقع تماماً. وفي هذه الحالة لا يكون الصوفي (باقياً) في شهوده الله وحده، ولا في شهود العالم وحده، بل في شهودهما معاً، فيرى الله في كل شيء، ويرى كل شيء في الله؛ ثم ما يلبث أن تتلاشى رؤيته لله تدريجياً بمقدار ما تزيد رؤيته للعالم، حتى يحط على أرض الواقع تماماً ويعود إلى حياته اليومية»[48].

بعد التحقق بحال البقاء، يعود الصوفي إلى الإيمان بأهمية فعالياته؛ ولذلك يتحول الكثير من الصوفية تجاه الاصلاح الاجتماعي، ومحاولة التأثير بالناس مستخدمين المعارف التي حصلوا عليها والتي تكشف لهم مقداراً كثيراً من الأوهام الدينية التي يقع بها الناس بسبب أخطاء الفقهاء بفهم الأديان.

مرحلة العودة إلى الفعاليات الإصلاحية، هي التي دفعت الأنبياء إلى التبشير برسالاتهم، باعتبار أن الرسالات جميعها محاولات لإصلاح ما فسد من الأديان السابقة.

لكن يبقى هنالك سؤال يحتاج إلى إجابة شافية، هذا السؤال يقول:

---

(48) التجربة الصوفية، م. س، ص14.

ما سر انقلاب النبي على دين التصوف الذي هو دين مقاطعة الناس وانتقاله إلى دين النبوة الذي هو دين الاتصال بهم؟ ما الذي يجعل الصوفي ينزل من كونه إلهاً إلى كونه نبياً؟ أليس في إدعاء الألوهية نحو من أنحاء الرفعة على النبوة؟ فما الذي يجعل الصوفي إذن ينزل من كونه إلهاٍ إلى كونه نبياً؟

ارتداد الوعي

لا يتخيل الصوفي أن طريقه الذي هو سائر عليه سيقوده رغماً عنه إلى النبوة. وأن تلك النبوة ستقتل جميع أسئلته الصاخبة. فكما قلت سابقاً: الصوفي لا يعرف مغزى النبوة، إلا بعد أن يتوحد مع الحقيقة وينطق باسمها، متدرجاً بأحوال التوحيد الثلاثة، توحيد الأفعال، توحيد الصفات، توحيد الذات. وعندها سيؤمن بأن الحقيقة واحدة، وأن ليست هناك مشاهد عدَّة، بل مشهد واحد وفاعل واحد وذات واحدة. هذه المعرفة خطيرة ومتعبة وصادمة بنفس الآن. لذلك لا يسمع الصوفي ومهما تكاثرت من حوله الأصوات إلا صوت الحقيقة التي سيجد بأنها تكلمه من خلال جميع الموجودات، البشر الحيوانات الجمادات.. كلها تتكلم بكلام واحد: كلام الله: الكلام المنطلق من ذات تجاوزت الاختلافات لتقع على سر التشابه الذي يؤدي إلى الوحدة الكاملة. وهكذا تنطلق النبوة أول ما تنطلق.

بعبارة أخرى: للتوحيد مغزى آخر غير الذي أشرت له سابقاً. فعندما يسقط الصوفي بحال التوحيد وتتحد أمامه الموجودات، فهنا سيتعين عليه أن لا يفرق بين موجود وموجود، لا تعود هناك مستويات في الوجود ولا أجزاء: بل كلٌ متحد يظهر بمظاهر مختلفة. فأذا حدث وأن سمع هذا الصوفي وهو مستغرق بأحد مستويات الفناء خطاباً ما فأنه سيعتبره خطابا من الله، فليس ثمة أمامه غير الله يقول ويفعل ويريد. هذه أولى عتبات النبوة، فإذا تحقق هذا المستوى سيتبعه ولا شك هناك مستوى آخر وهو مستوى الانتقال من الخطاب الخارجي إلى الخطاب الداخلي. بعبارة أخرى: إذا

آمن الصوفي بأن أحاديث الآخرين هي أحاديث الله، فمن باب أولى أن يؤمن بأن أحاديثه هو نفسه تجلٍ لأحاديث الله. وهكذا يتدرج بالانطواء على ذاته والاستماع لصدى تأملاته والتعامل مع هذه التأملات باعتبارها إلهامات أو إيحاءات ربانية.

لكن يبقى السؤال الذي طرحته بداية هذا العنوان بلا جواب، فما الذي يدفع الصوفي لترك الإلوهية والنزول للنبوة؟

الحقيقة أن الصوفي لا يترك الإلوهية، بل هي التي تتركه؛ فعندما يعجز عن تحقيق جميع مستوياتها، أو بالأحرى يعجز عن الانتقال بالألوهية من مستواها النظري إلى مستواها العملي سيفقد الإيمان بها تدريجياً. أي يفقد الإيمان بحقيقة الفناء؛ ويشك شيئاً فشيئاً إن كان الفناء حقيقة أم أنه فقط ظل للحقيقة وهامش ضبابي لنورها الساطع الذي لا يمكن رؤيته.

وهنا سيكون عليه مواجهة خيارات ثلاثة:

الأول أن يعلن إفلاسه على الناس ويعلن من ثم كفره بالأديان. وهو الأمر الذي يعني تهديده للاستقرار النفسي/ الاجتماعي الذي يتمتع به الناس من خلال الدين وما يوفره لهم من إيمان بجدوى الحياة، يساعدهم على مواجهة تحدياتها.

الخيار الثاني: وهو خيار الصمت الذي اختاره أغلب الصوفية.

الخيار الثالث وهو خيار تصحيح الدين. إذ من الواضح أن الأديان تترهل وتصبح دائماً مُكلفة للناس؛ وذلك بسبب القيمين عليها من غير الأنبياء فهؤلاء دائماً يُدْخِلون في الأديان ما ليس فيها، فيزيدوها تعقيداً وصعوبة، حتى يتحول الدين بسببهم إلى مجموعة قواعد تحاصر الإنسان في أدق تفاصيل حياته وتمنعه من ممارسة ما لا يستطيع تركه.

والصوفي الذي لا يؤمن بسماوية التعاليم الدينية ويختار أن يخفي عدم إيمانه هذا حفاظاً على حاجة الناس للتدين لا يستطيع أن يسكت عن التعاليم التي يجد إنها

تسيء للدين أو تكلف الناس ما لا طاقة لهم به، الأمر الذي يدفعه لمحاولات إصلاح الدين، أو يدفعه لأن يشق طريقا خاصا به من التدين يدعو له جملة من الأتباع المؤمنين به. وربما من نفس هذه البيئة الإصلاحية خرجت بعض دعوات الأنبياء إذا لم تكن كلها قد خرجت من تحت رداء رجال صوفيةٍ لا يؤمنون بسماوية التعاليم السابقة لهم ويعتبرونها بشرية تماماً ومن هنا يقررون أن يصلحوا ما فسد منها؛ أو يصلحوا ما يعتبرونه خطأ وقع فيه من سبقهم.

إذن عندما ينهار إيمان الصوفي بحقيقة التوحيد ويعرف بأن فناءه كان في الكثير من أبعاده وهماً، سيدرك حتماً بأن ليس لدى الإنسان قدرة على التواصل مع المطلق؛ وحينها سينهار أمامه البناء الديني من أساسه. فالوحي يصبح بالنسبة إليه غير ممكن وهذا الذي كان يحسبه حديثاً إلهياً كان في الحقيقة يأتيه من داخل ذاته.

طبعاً لا بد من الإشارة إلى أن استقرار الصوفي على هذا الإيمان الجديد لا يحدث بين يوم وليلة؛ بل هو سفر آخر قد يستغرق منه سنيناً، خاصة إذا تذكرنا بأن المعرفة بمثل هذه الحقائق تبدأ ـ أول ما تبدأ ـ بشك يتسرب للوجدان، ثم يأخذ هذا الشك بالتبلور تدريجياً حتى يتحول لحقيقة صادمة.

إذن سيتعين على الصوفي، الذي قلنا بأنه يتوفر على قدرة كبيرة على الصدق؛ أن يواجه الآخرين بحقيقة ما وصل إليه من إيمان. لكنه ومن جهة أخرى سيسأل نفسه عن جدوى هذه المواجهة، وما سيساعده على تفهم هذا التساؤل و معرفته بقسوة الحقيقة على الناس[49].

---

(49) لا بد هنا من الاعتراف بعامل آخر يؤجل عملية الإعلان عن حقيقة الدين لدى الصوفي. وهو عامل الخوف من مواجهة الناس بحقيقة دينهم؛ فكما هو معروف الناس لا يتسامحون مع من يتعرض لأديانهم أو يسيئ إليها، وعملية الصلب التي حدثت مع المسيح والحلاج وكثير غيرهم ستواجه الصوفي بحقيقة التحد الذي هو أزائه. هذه المخاوف تجعل الصوفي أقرب إلى اختيار الخيار الثالث منه إلى الخيار الأول؛ أي أقرب إلى الإقرار بحاجة الناس إلى الدين منه إلى خيار مواجهتهم بحقيقته.

النزول نحو الأنسنة

هذا الذي طرحته تحت العنوان السابق يمكن ترجمته بشكل آخر، أو بالأحرى يمكن له أن يحدث بشكل آخر وعندها لا يؤدي لولادة النبي أو الصوفي المصلح، بل لولادة الصوفي الملحد.

قلت سابقاً أن النبوة متهمة بقتل روح التساؤل عند الصوفي وذلك لأن التصوف دوامة أسئلة، ومَعْبَر مباشر إلى التيه، أما النبوة فهي بمثابة موت متدرج لكل أنواع التيه، ففيها يقف الإنسان عند أعتاب ممكنات وعيه، ويكتشف حدود المعرفة التي لا يمكن لأي وعي، ومهما كان مغامراً أو فريداً، أن يتعداها.. وعندما يعرف النبي أنه، وعلى الرغم من فرادة وعيه، لا يستطيع أن يدرك تمام الحقيقة، فإنه سينهار حتماً، سيضيع لدرجة لا يمكن تخيلها.

بعبارة أخرى: إن الصوفي وخلال مرحلة النبوة يقف عند حدود الوعي عندما يدرك أن بعض أسئلته لا جواب عليها فيتوقف عن طرحها، لذلك كثيراً ما نجد الأنبياء يجيبون على الأسئلة ولا يطرحونها، بل ويقمعون الأسئلة المشاكسة: {يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُواْ لاَ تَسْأَلُواْ عَنْ أَشْيَاء إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ}[50].. لكن كثيراً ما تكون إجابات الأنبياء مموهة أو مترهلة ومفعمة بالأباطيل ذلك أنهم يسعون لحماية الناس من الضياع الذي تتسبب به الأسئلة المنفلتة: (أمرنا معاشر الأنبياء أن نُخاطب الناس على قدر عقولهم).

مشكلة النبوة في أساسها مشكلة وعي، وخلال رحلة البحث عن الحقيقة يحاول وعي النبي أن يتجاوز حدود الممكن البشري من أجل الاقتراب من المطلق والتعرف عليه، ما يجعله يستنفد ممكناته لدرجة نهائية، وهذا ما يؤدي إلى ما أسميه

---

(50) المائدة 101.

بـ(ارتداد الوعي) وأقصد أن وعي النبي وخلال توحده مع المطلق يعرض طاقته الإدراكية لامتحان صعب، ويوقف نفسه عند عقدة تؤدي لحالة ارتداد.. هذه العقدة تتمثل بعدم إمكان تحويل الوحدة مع الحقيقة من إطارها المعرفي الإدراكي النظري، إلى إطارها الفعلي الواقعي (العملي). فكل متوحد مع الذات الإلهية، يحاول أن يصل لأعلى درجات هذه الحال، بالخصوص لتلك الدرجة التي يترجمها الحديث القدسي الذي يقول: (عبدي أطعني تكن مثلي تقول للشيء كن فيكون).

لكن هذه الدرجة غير ممكنة إطلاقاً. والدليل على عدم إمكانها أن كل الأنبياء والصوفية والعرفاء لم يستطيعوا أن يخرقوا نواميس الطبيعة لدرجة تؤهلهم ادعاء الوصول إلى درجة (المثلية) التي يُخبِر عنها الحديث القدسي في قوله: (تكن مثلي)، وحتى المعاجز بقيت في إطار أحداث تاريخية لا يمكن التحقق العلمي من حصولها وارتباطها في حال أنها حصلت بدعوى النبوة والاتحاد مع الله.

إذن عندما يصل وعي النبي إلى مرحلة من العجز عن المضي في مرحلة الفناء والتوحيد إلى أبعد من مداها البشري المتاح. يأخذ بالبحث والتساؤل عن الحدود لتي تفصل الحقيقة البشرية عن الحقيقة الإلهية. ويسأل نفسه عند هذا الحد سؤالا بسيطاً هو:

إذا كنت أنا الله فلماذا لا تتحقق الأشياء التي أريدها؟ ثم ألا يعني عدم تجسد إرادتي بأن هناك إرادتين تحركان الوجود، إرادة مطلقة تتحق وإرادة عاجزة لا تتحقق؟ وإذا كانت هناك إرادتان ألا يعني هذا بأن هنالك فعلين ومن ثم ذاتين أو أكثر من ذات واحدة؟

إذن هنا وعند هذه الحد ينقلب وعي النبي وينتقل من استخدام آليات العرفان إلى آليات البرهان.. بمعنى أن الرؤية النقدية تبدأ بالانبثاق عنده وتسعى للتحقق من نفس دعوى الوحدة والفناء التي ادَّعاها سابقاً. فيسأل نفسه:

(هل هو الله فعلاً، وإذا كان هو الله فلماذا لا يستطيع أن يفعل أي شيء)؟ أو يسأل عن السر الذي يجعل الأحداث لا تنضبط لإرادته، مع أن إرادته وإرادة المطلق واحدة. إن التعارض الذي يحصل بين ما يريده النبي ويسعى إليه وبين ما يتحقق على أرض الواقع من أحداث وتطورات ينبئه بمقدار الوهم الذي جعله يدَّعي الإلوهية.

ليس هناك من يستطيع أن يقول أن المسيح كان يسعى لتحقيق عملية الصلب. على الأقل لأن في هذا السعي تغريرا بالناس من أجل ارتكاب الجريمة. إذن أهداف المسيح قوطعت بفعل الصلب ومشهد الصليب كان مفاجأة بالنسبة لعيسى. مفاجأة واجهها بتساؤل مخيف عندما قال: (إلهي لماذا صلبتني؟!!). وهذه الصدمة عبر عنها الحلاج عندما قال:

نديمي غير منسوب

إلى شيء من الحيف

سقاني مثلما يشرب

فعل الضيف بالضيف

فلما دارت الكأس

دعا بالنطع والسيف

كذا من يشرب الراح

مع التنين في الصيف[51]

---

[51] آلام الحلاج، م. س، ص58-59.

عندما يبدأ النبي بالتساؤل بهذا الشكل فأنه سيتحول من بنية تستلم المعرفة الإشراقية الإلهامية من ذاتها وبشكل سلبي إلى بنية نقدية تقاطع الاستلام السلبي وتنقده بشكل صارم وتصاعدي.

وهذا الارتداد في الوعي هو الذي يدشن المرحلة التي يسميها الصوفية بمرحلة البقاء بعد الفناء ويقصدون بذلك العودة التدريجية إلى الإنسانية والخروج من الإلهية. وهذا الخروج لا يمكن له أن يكون خياراً بل اضطرار، فليس هناك متحقق بحال الوحدة مع الله ويختار حال الانفصال عنه بديلاً عنها. ولكنه يجد أن هذه الوحدة أقرب ما تكون إلى الوهم منها إلى الحقيقة؛ وربما أنها أميل لأن تكون كذبة إدراكية ناتجة عن ركوب ملكة الخيال لأبعد مما يجوز في التعاطي مع الحقيقة تعاطياً إشراقياً إلهامياً.

التأمل مادته الوهم ووسيلته الخيال ومع ذلك يوصل الإنسان إلى معارف حقيقية. لكن على أن لا يذهب الإنسان بالتأمل بعيداً. هناك مديات من الإدراك لا يمكن بلوغها دون استثمار طاقة الخيال. لكن هذه الطاقة إذا استخدمت بشكل مبالغ به؛ فأنها تنتج أكاذيب هائلة ومنها أكذوبة التوحد مع الذات التي قال بها معظم الصوفية. لكنهم سرعان ما أنكروها بعد حين معترفين بأن نفي الوحدة وتكذيبها لا يجانب الصواب أكثر من القول بإثباتها.

القسم الثاني:

اعترافات الذ

الفصل الأول:

الاعتراف بالنبوة

تمهيد

تقدم في الفصل الأول التطرق بشكل تفصيلي إلى (الخلفية التصوفية) للنبوة، وتحدثت هناك عن بعض التفاصيل المتعلقة بالرياضات الجسدية التي تستخدم لإعادة بناء منظومة وعي الصوفي بشكل يجعلها قابلة للانسجام مع طبيعة النبوة التي هي طبيعة (ما ورائية) ما يعني انها بأمس الحاجة لمنظومة وعي لا منطقية[1].

كما أنني أشرت للعلاقة التي تربط النبوة بالتصوف، وشرحت طبيعة هذه العلاقة وكيف تنضج فكرة النبوة داخل وعي الصوفي وكيف تتطور حد أنها تصل لمرحلة (وحدة الشهود) التي تشطح بالصوفي لمدى (التألهن) الذي هو أبعد بكثير من مدى النبوة.

إذن فلن تكون هناك حدود بين بعض مراحل التصوف وبين النبوة، ما يجعل أفكاري هنا غير ملتزمة بكامل الحمولة الدلالية لمفهوم النبوة داخل التراث الإسلامي. أنا هنا استخدم هذا المفهوم بشكل أوسع، وسيتبين مقدار هذا الوسع للقارئ بعد إتمامه قراءة الكتاب.

يتميز الفصل الثاني بالكثير من الإيجاز، بل يكاد أن يتميز بنص مختلف؛ بعبارات ذات حمولة أدبية أكثر منها بحثية، نص يقفز على ضرورات الاستدلال حفاظاً على ضرورات التعبير، وذلك لأنني في الفصل الأول بحثت في مقدمات النبوة؛ وهناك كنت بحاجة لتبرير الأفكار التي أطرحها وتقديم بعض الأدلة عليها. أما هنا فأنا بمعرض الكلام عن النبوة نفسها وليس عن مقدماتها، لذلك لا أجدني بحاجة

---

[1] ربما تكون عبارة (لا علمية) مناسبة أكثر خاصة وأن التفكير الميتافيزقي يستند إلى المنطق في بعض استدلالاته، وكما هو معروف فأن هذه الاستدلالات تدعم مقولات النبوة. لكنني استخدم عبارة لا منطقية في الإشارة لمنظومة وعي النبي فقط لتأشير مستوى من الجنوح الذي تبتعد من خلاله هذه المنظومة عن متوسط التفكير البشري السليم، ففكرة النطق باسم الله فكرة غير منطقية، وليست فكرة لا علمية فقط.

لكثير من التبرير. في الفصل الأول تكلم الصوفي، وفي هذا الفصل سيعترف النبي والنبي لا يبرر أكثر أفكاره فضلاً عن اعترافاته.

نبوة الصوفي

لا يمكن لأحد أن يترجم تجاربه ذات الطابع الشعوري (الذوقي)، ويضعها بقوالب تعبيرية لا تهتك براءتها ولا تخدش حياءها. كما لا يمكن تحويل المشاعر لكلمات.

بعبارة أخرى: لا يمكن قول ما لا يمكن قوله.

أن تُحِبَّ إنسان ما، يعني أنك تمر بتجربة وعي لا يمكن التعبير عنها بشكل دقيق، فقولك أنك تُحِبُّه لا يكشف المعانات الشعورية التي تمر بها، ولذلك لا يُدرك من يسمع الكلمة التي استخدمتها للتعبير عن تجربتك تلك، أي شيء يتعلق بدفق المشاعر والأحاسيس التي شكّلت الخلفية الذوقية لها.

هل يمكن لأحد أن يصف الطعم المر مثلاً؟.. أو الحلو أو المالح أو الحامض؟

ماذا يمكن أن نقول إذا أردنا أن نصف طعم فاكهة ما؛ لإنسان لم يتذوقها؟

صحيح أن الإجابة على هذه الأسئلة يجب أن تكون نسبية باعتبار انها تتعلق، من جهة؛ بمدى رهافة التجربة المراد نقلها وعصيانها على الترجمة؛ وتتعلق من جهة أخرى؛ بقدرة الناقل أو المترجم وبراعته بالنقل. لكن تبقى عملية التعبير عن التجارب (الإحساسية) معاقة؛ مهما كانت الأحاسيس والمشاعر قابلة للوصف أو كان الناقل قادراً على التعبير بشكل دقيق.

تجربة النبوة تجربة من هذا النوع.. هي تجربة ذوقية خاصّة جداً ولا يمكن سردها، وبالنتيجة لا يمكن أن تَعْرِف معنى أن يكون إنسان ما نبياً؛ إلا إذا صادف وكنت أنت نبياً.. لا تستطيع الكتابات ولا الدراسات ولا البحوث التي تحاول الاقتراب من فكرة النبوة وتوابعها أن تفلح. لا تستطيع المقاربات النفسية والاجتماعية والانثروبولجية أن تفعل. لأن هذه الأدوات بعيدة عن سر النبوة ورحمها الخافق بالسحر. النبوة تجربة ذاتية شعورية؛ يعجز صاحبها عن التعبير عن كوامنها فكيف بغيره؟ وإذا أراد النبي أن يسرد نبوته فإنه سينتهك براءة هذه

النبوة؛ ذلك أن إعلان سر النبوة بمثابة قتل له في الحقيقة، وليس أدل على ذلك مما أفعله أنا بهذا الكتاب، فلست أفعل شيئاً أكثر من تعريض تجربة خاصَّة من تجارب التصوف للتهكم والسخرية والاستخفاف..

النبوة سر يجب كتمانه، ليس لأنها شأن يستحق الكتمان، بل لأنها أمر لا سبيل لإعلانه.

القرآن، كما التوراة والإنجيل، كلمات لم تكشف عن سر النبوة.. هذا إذا كانت في حقيقتها معنيَّة بموضوع الكشف. ولذلك لا اليهود يعرفون، ولا المسيحيون ولا المسلمون، معنى النبوة..

لو كان اليهود يعرفون معنى أن النبوة تشرد، لما صلبوا يسوع المسيح. ولو عرف المسيحيون أن كون النبوات عظيمة لا يتعارض مع احتوائها على الجريمة، لما أعرضوا عن نبوة محمد. ولو عرف المسلمون معنى أن النبوة باب لا يحق لأحد إغلاقه، لما كذبوا الحلاج ومن ثم صلبوه.

النبوة فوق ذلك فن في الإصغاء، وليس لها ارتباط مهم بفن الإلقاء. شرط النبي أن يكون سامعاً، فإذا تكلم فإنه سيعلن على لا أحد، وعن لا شيء.. لا شيء يمكن قوله مما له علاقة بالنبوة. أما فيما يتعلق بالبوح الذي قام به بعض الأنبياء من خلال كتب وصفت بأنها سماوية أو من خلال تعاليم شفاهية وصفت أيضاً بأنها تعاليم السماء أو محل رعايتها، فهذا البوح يَخْرج من إطار النبوة، الذي هو إطار تَبَتُّل وانقطاع. ولذلك فرَّق علماء الشريعة وبعض المتكلمين بين النبي والنبي الرسول، فالنبي الرسول هو النبي الذي يخرج من طوق النبوة الصامت إلى فضاء (الرسالة) المتكلم. لكن مع الأخذ بنظر الاعتبار أن الرسالة عملية تحديد آيديولوجي لمشروع النبوة، الذي هو - وكما اشرت سابقاً - مشروع اتصال ما بين النبي وذاته، أو بينه وبين الله في إطار محاولة تهدف لتنقية الدين باعتباره السبيل لتحقيق هذا الاتصال. إذن النبوة - والتصوف

كله ـ عملية التفاف على الدين، ونقد له ولجدواه؛ ومحاولة صريحة في إيجاد سبيل أكثر نقاء لتحقيق الاتصال الذي وعد به الدين ولم يفي بوعده. ومن هنا فإن أي عملية أدلجة لعملية الاتصال هذه تخرجها من منطلقاتها وغاياتها. لأنها ستكون نحواً من أنحاء الذبح لطاقة النبي النقدية الإبداعية المنفلتة من أي إطار إيماني ضيق وحصرها في فكرة آيديولوجية يتم سبكها بأطر مقدسة تحرسها من أي جهد نقدي. فالرسول الذي انطلق صوفياً نبياً يبحث عن تجربة خاصة تحقق له الاتصال الذي عجز الدين عن تحقيقه؛ يعود من جديد ليصب تجربته في قالب ديني يفرضه على الآخرين. وهذا يعني بأن الرسول يقمع النبي داخله أو ينقلب عليه..

هذا ما أريد أن أقوله، وما سأسرده منذ الآن.. ما سأتلوه عبر رحلة التدوين هذه عبارة عن خبرة شخصية. خبرة صوفي اقترب من النبوة وعرف معنى أنها جهد بشري وإنساني ذو أرضية تاريخية لا يجوز لأحد أن يسميها بالأسماء المقدسة؛ لأن هذه الأسماء تصادر بشريتها وتشوه صورتها.

لقد اقتربت، وبحكم تجربتي الصوفية؛ من النبوة؛ وعرفت بأنها (خطيئة إدراكية)[2] يجب كشف حقيقتها لتكون بمتناول التراكم المعرفي الإنساني. النبوة خطيئة إدراكية مُكلِفة؛ وكون النبوة خطيئة لا يأتي فقط من ادعاء النبي تمثيل المطلق ـ وهو ادعاء مبني على خيال جامح ـ ولكن أيضاً من كونها تهدر؛ من خلال هذا الادعاء؛ فضاءً واسعاً من نشاط العقل البشري وتجمد، بالنتيجة؛ الكثير من طاقاته.

هناك فرق بين من يعتقد بأنه نبي، ولكنه لا يمارس هذه النبوة أو يحققها على أرض الواقع؛ وبين من يعتقد بنبوته ويختار ممارستها؛ فالأول لا يمكن الكشف عن

---

(2) سيتضح لاحقاً أين يكمن الخطأ بادعاء النبوة وكيف أن النبوة، بوجه من وجوهها، إبداع بشري ساحر لكنها، بوجه آخر؛ وهم كبير يحيط بالنبي ويشطح به تجاه الاعتقاد بقدرة الوعي البشري على التواصل مع المطلق.

نبوته؛ بخلاف الثاني.. من هنا المنطلق أنا أعتقد بأن الكثير من الصوفية هم أنبياء بالضرورة[3]، على الأخص منهم أولئك الذين تحققوا بمراتب التوحيد الثلاثة: (توحيد الذات أو الصفات أو الأفعال). فالتحقق بأحدى مراتب التوحيد هذه يؤهل الصوفي لتمثيل الله بنحو من الأنحاء، وما النبوة سوى تمثيل لله ونطق باسمه. وقد يكون هذا القول غريباً بعض الشيء، فلم يعتد القارئ على سماع مثل هذه الدعوى، لأن النبوة فعالية (بشرية) محاطة بقلعة هائلة من الأوهام والأسرار، لكن الحقيقة التي لا يعرفها إلا الصوفية ولا يعترف بها إلا قلة منهم، هي أن النبوة مرتبة من مراتب التصوف العليا، وهي تأتي بمرحلة لاحقة على مراتب التوحيد ـ وهذا ما شرحته أكثر من مرة ـ وبالنتيجة فالصوفي الذي يعتبر بأن فناءه بالله متحقق، فأنه يقول بصورة غير مباشرة، بأن مرتبته أعلى من مرتبة النبي، لأن (المتحد بالله) أعلى مرتبة من المرسل من قبل الله. لكن ها هنا نكتة يجب إيضاحها، وهي أن النبوة وإن كانت أدنى من الفناء مرتبة، إلا أنها لا تتحقق إلا بعد تحقق نفس الفناء، بمعنى أن النبوة تتحقق في النبي بعد تحقق فناءه بالله، لكن لأن الفناء حال لا يدوم، ولا بد للصوفي من الانتقال من حال الفناء إلى حال البقاء، ولأن الباقي أبعد عن الله من الفاني

---

(3) أغلب كبار الصوفية يعتقدون بأنهم أنبياء، صرحوا بذلك أم لم يصرحوا؛ لأن المراتب المتقدمة من التصوف تتأسس على مرتبة الفناء في الله؛ وهي مرتبة أعلى من مرتبة النبوة وإن كانت سابقة عليها. ومن الصوفية من صرح بالنبوة أو صرح بتجاوز مرتبها، وفي هذا السياق يأتي قول ابن سبعين: «لقد تحجُر ابن آمنة (يقصد النبي صلى الله عليه وسلم) واسعاً بقوله لا نبي بعدي» [الموسوعة الصوفية؛ م. س، ص197]. أو قول عبد القادر الجيلي: «أوتيتم معاشر الأنبياء اللقب، وأوتينا ما لم تؤتوا» [ابو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة؛ م. س، ص121]. أو قول أبو يزيد: «تا الله إن لوائي أعظم من لواء محمد (صلعم): لوائي من نور تحته الجان والجن والإنس كلهم من النبيين» [م. ن؛ ص48]. وقدورد هذا القول أيضاً في: [شطحات الصوفية؛م. س، ص30]. وأيضاً ينسب لأبي يزيد أنه قال: «خضت بحراً وقف الأنبياء بساحله»[شطحات الصوفية؛ م. ن؛ ص31].

بحكم انشغال الأول بأحوال الخلق بينما لا ينشغل الثاني إلا بأحوال الحق بسبب فناءه فيه، يكون البقاء أبعد عن الله وأقل شأناً عند الصوفية من الفناء.

بعبارة أخرى فإن الصوفي خلال رحلة تصوفه يسلك طريقان، الأول يعرج به إلى الحق ويقترب خلاله منه، ويكون حال الفناء بمثابة قمة هذا الطريق ونقطة نهايته. ثم يبدأ الطريق الثاني، وهو طريق النزول إلى الخلق، ويبدأ هذا الطريق بحال البقاء بعد الفناء، ثم يستمر الصوفي نزولاً وانشغالاً بتفاصيل الحياة والإصلاح، والانشغالات الدنيوية التي يقع فيها من يتحقق بأحوال البقاء، تعد ذنوباً وخطايا بالنسبة للمتحقق بحال الفناء، الذي لا يجد انشغالاً يستحق العناية غير الانشغال بالحق.

لكن السؤال المحرج هو: إذا كان الكشف عن تجربة النبوة، أمر غير متيسر لأحد حتى للنبي، إذن فما جدوى هذه الاعترافات، التي هي بالنتيجة اعترافات صوفي وليست اعترافات نبي؟

أعتقد أن الجدوى تكمن بعملية إعادة النبوة لرحم التصوف، فإذا كانت النبوة مرتبة صوفية، سيكون من حقي ـ وبالاستناد إلى تجربة التصوف الخاصة بي[4] ـ الكتابة عن النبوة وتفسيرها. تفسير أحوال الأنبياء وأقوالهم، وتحديد المواطن التي كانوا فيها منسجمين مع ذاتهم، وتلك التي كانوا فيها منشقين عليها وعلى نبوتها. أو تحديد متى كانوا متوهمين ولماذا كانوا مضطرين لأشياء كثيرة، ليس أخطرها الكذب.

بالتأكيد لن تكون تحليلاتي موجهة لتجربة نبوية محددة.. أنا لا أقصد نبياً بعينه، ولا نوعاً محدداً من أنواع النبوات ـ والنبوات متعددة بتعدد الأنبياء ـ وما

---

(4) لا يعني هذا الكلام أنني أحسست في يوم من الأيام بالنبوة بمعناها الحرفي، فضلاً عن ادعائها، لكنه يعني أنني مررت بالأحوال الصوفية التي تؤهل للنبوة باعتبار أنها تجعل الصوفي يعتقد بأنه يتصل بالله ويمثله بشكل كامل.

سأقوله قد يصدق على الحلاج وابن عربي، وعلى محمد والمسيح، وعلى بوذا وزرادشت.. وقد لا يصدق.. ففي النهاية لا يستطيع أي أحد، ومهما كان واثقاً مما يقوله أو يعتقد به، أن يكشف عن الحقيقة كشفاً كاملاً؛ والسبب هو أن عملية الكشف ستبقى دائماً إنسانية، وما دامت كذلك ستظل، إذن، نسبية. جميع عمليات اكتشاف الحقائق ستبقى محكومة باللغة البشرية والحواس البشرية والوعي البشري، ولهذا ستظل متهمة بأنها نسبية[5].

إذن أنا أدعي بأنني خضت غمار تجربة (مشابهة لتجربة النبوة). مررت بهذه المحطة، زرتها، تمرغت بترابها، واكتشفت شيئاً فشيئاً مقدار ما بها من سحر وجمال وإتقان، وأيضاً مقدار ما بها من وهم.

نعم وهم كبير يكمن بالتصوف ومن ثم بالنبوة، بل ويكاد أن يتحول لساحرهما الكبير والعظيم.

بعبارة أخرى: النبوة تجربة تقوم على عقيدة تؤمن بقدرة الوعي الإنساني على تخطي ممكناته البشرية، وهي نفسها عقيدة الصوفية التي تؤمن بإمكانية الوصول إلى الحقيقة من خلال الانقطاع للتأمل فيها. ويصل الصوفي من خلال هذه العقيدة لا إلى معرفة الحقيقة، التي تساوي عنده معنى الإله، فقط بل والفناء التام فيها، ومن ثم يعتقد بأن له الحق بأن (يتألهن) خارجاً من قيد الإنسانية إلى إطلاق الإلوهية. ثم وبمرحلة لاحقة يسعى بكل جهده لتحقيق هذا (التألهن)، لكن حلم (الألهنة) لا يمكن تحقيقه؛ لأن الإنسان لا يكون إلها إلا في أوهامه، وهو لا يمكن أن يعيش داخل هذه الأوهام، الأمر الذي يضطر الصوفي في النهاية إلى الإقرار بأن طوق البشرية محكم عليه بصورة مطلقة، شأنه شأن بقية البشر، وهكذا ينهار الإله فيه ويبقى الإنسان فقط. الصوفي ـ والنبي بمرحلة لاحقة ـ يستخدم كلام الرب فقط، لكنه لا يستطيع

---

5 للتفصيل، ينظر، سعدون محسن ضمد، أوثان القديسين، دار ميزوبوتاميا، ط1، ص52-115.

استخدام سيفه ولا قوته ولا جبروته.. هو يسعى لذلك، لكن سرعان ما يكتشف بأن الأمر مقتصر على الكلام، ما يدفعه بعد ذلك للتشكيك حتى بهذا الكلام، وربما إنكاره.

أنا لا أقول أن اكتشافي لحقائق النبوة هو الذي دفعني لهتك سرها. لكنَّ خوفي وقلقي من الاشتراك بصناعة الوهم الذي يعمل على تشتيت تجربة الوعي البشري هو الذي يدفعني دفعاً للاعتراف بأن دين النبوة: ذلك الدين الساحر والمغامر والفعّال: هو دين بشري من ألفه إلى يائه، ما يعني أنه صاب بكل أنواع الضعف التي تصيب تجارب الوعي البشرية.

هناك ادعاء كبير تكلفه الأنبياء، وهو تحويلهم لجهدهم الإبداعي (الصوفي) من مستواه البشري إلى المستوى الإلهي، وهو تحويل غير مبرر تماماً[6]. وإذا كان هذا التحويل يمتلك مبرراته الآنية الموضوعية المرتبطة بطبيعة الزمن الذي ظهروا فيه. فإنه الآن يفتقر إلى أي مبرر، خاصة وأنه يعمل وبشكل خطير على تحجيم وعي شريحة كبيرة من البشر، من خلال ربطه وعيهم بتجربة وعي خاصة ومرتبطة بلحظة تاريخية قديمة جداً.

أنا لا أفهم كيف أن النبي، الذي يعي جيداً أن الحقيقة الإلهية لا يمكن احتواءها بأي جهد إدراكي، يجرؤ على تأطير هذه الحقيقة بإطار آيديولوجي (ديني) محدد، وذلك عندما يدعي النطق باسم هذه الحقيقة، ما يجعله يحملها مسؤولية تشخيصاته الإصلاحية ودقة رؤاه الاجتماعية تنبوءاته المتعلقة بسيرورة المجتمع البشري.

---

(6) هنا الكلام لا يشمل الأنبياء كلهم بل فقط الذين جاهروا بنبوتهم، بمعنى ادعوا تمثيل الله والنطق باسمه أمام الناس مطالبين باستحقاقات هذا التمثيل.

يتضمن الدين آليات إصلاح اجتماعية مقترحة من قبل النبي لمعالجة مشاكل المجتمع البشري، لكن هذه الآليات فشلت في تنفيذ وعودها الإصلاحية عبر التاريخ: ما يعني أنها كانت تعاني من خلل في التشخيص واقتراح المعالجات، وهذا الخلل طبيعي وهو متوقع من البشر، لكن غير الطبيعي هو تحميل الرب مسؤولية هذه الأخطاء، عبر تسميتها بأسمائه.

أراد الأنبياء أن يكسبوا تعاليمهم شرعية كاملة فادعوا أنها تعاليم إلهية بحتة، لكنهم في الوقت الذي اكتسبوا شرعية السماء فأنهم حملوها مسؤولية أخطائهم البشرية، وهي مسؤولية كبيرة ومكلفة. فكيف يمكن أن تنزل السماء تعاليماً ولا تنزل معها آليات تضمن تطبيقها بشكل تام؟ ما فائدة التعاليم السماوية المتروك أمر تطبيقها للبشر، ما فائدة تعاليم سماوية محفوظة في بطون الكتب لآلاف السنين؟ هناك مسؤولية كبيرة حملها الأنبياء للسماء دون وجه حق.

النبوة اتصال ذاتي بين بشرية الإنسان وبين إلوهيته: وهي وفق هذه الرؤية تجربة حوارية داخلية شخصية يحاور من خلالها النبي ذاته ويسمع صدى تأملاته: وكلما كانت هذه الذات قابلة للتضخم، كان النبي قادراً على تصديق (التألهن) وتحقيقه. وعندما يتحقق التألهن يرفع النبي تجربته التي صنعها داخل منظومة وعيه وبالاستناد للإطار المرجعي الذي يحكم ذاته، إلى مستوى مقدس يترفع عن منطق الصح والخطأ، وبالنتيجة يضخم نتاجه الإبداعي - الذي هو نتاج بشري محكوم، بالضرورة، بذلك المنطق ومرتبط بحاجات التاريخ والجغرافيا التي يعيش داخل إطارها - ويسميه بأسماء خارقة ولا يمكن أن توجد إلا في مساحات الخيال غير المحدودة. أسماء تدعي تجاوز المحدود إلى غير المحدود والممكن إلى غير الممكن والنسبي إلى المطلق.

لكن الطريف بالأمر أن (الألهنة) حالة شعورية يمر بها جميع الصوفية الذين يتحققون بـ(فناء الذات) ومع ذلك يخرجون منها؛ لأنها حالة غير ممكنة الاستمرار ولا بد لها أن تنتهي بما يسمى بـ(البقاء بعد الفناء). الألهنة حالة لا يمكن أن تستمر إلى ما لا نهاية، إلا إذا كان (المتألهن) مجنوناً تماماً، والسبب هو أن ادعاء (الألهنة) سيطرح، عاجلاً أم آجلاً، على النبي إمكان تحقيق إلوهيته على الأرض. وسيطالبه هذا الادعاء بأن يَخْرُج من قدر الإنسان إلى قدر الإله. لا يدعي الألوهية إلا صوفي مجنون، والأنبياء ليسوا مجانين، فلم يدع احدهم انه الله، وهذا يعني بأنهم تجاوزوا حال الفناء إلى حال البقاء، وحال البقاء لا يخول لهم ادعاء تمثيل المطلق على نحو تام، إلا بعذر اكساب تعاليمهم الشرعية التامة، وهو عذر غير كاف، والتاريخ يثبت عدم كفاية هذا العذر لتبرير تلك الدعوى.

لا يمكن أن نعتقد بأن الأنبياء كانوا مقتنعين بأنهم يمثلون الله، أو أنهم يتلقون خطاباً مباشراً منه، لأن هذا الاعتقاد يجعلهم أقل شأناً من بعض عامة الصوفية فضلاً عن خاصتهم، فبعض عامة الصوفية تحققوا بأحوال الفناء، وهي أحوال أعلى مرتبة من النبوة وأعم منها، ثم تركوا هذه الأحوال واعترفوا بشكل أو بآخر بأنها أحوال وقتية لا يمكن لها أن تستمر، فكيف يغفل الأنبياء عن حقيقة يكتشفها عامة الصوفية؟

ما يحاول النبي جاهداً أن يجيب عليه خلال رحلة النبوة وعلى امتداد خط الفناء بالذات، هو السؤال التالي:

هل أن الألهنة حالة واقعية وحقيقية ومستمرة؟ ومن هنا يسعى جاهداً للتغلب على مصاعب بشريته بقوة إلوهيته، لكنه يُفاجأ المرة تلو الأخرى بأن الشعور بالإلوهية والإحساس بها شيء، وتحقيقها على الأرض شيء آخر. أما كيف يرضخ

النبي لهذه العجز وكم يستغرق من وقت للاعتراف به، ولماذا استمر بعض الأنبياء بدعوى تمثيل الله والنطق باسمه،؟ فهذا ما ستتكفل بإيضاحه هذه الاعترافات.

مجموعة الدمى المتحركة

النبوة تجربة وعي، هذه حقيقة يجب عدَّها نقطة دلالة مهمة نرجع إليها كلما احتجنا إلى ذلك خلال رحلة الاعتراف التي نحن بصددها الآن. (النبوة تجربة وعي ذاتي).. لنجعل من هذه الجملة القصيرة خطوتنا الأولى للإبحار ببحر النبوة الساحر والمكتظ بالضياع. وإذا كانت النبوة تجربة ذاتية، فمنطلقها الأول يبدأ من الذات؛ ومعنى أن المنطلق ذاتي، يساوي أن تكون هناك ذات مهيأة لنوع من أنواع الخبرات.. هذه عقيدتي..

أنا أؤمن بأن كل إنسان مخلوق بقدرات تؤهله لإمكانيات محددة، سكة قطار.. لكل إنسان سكة قطار واحدة، يمكنه أن يسير على هذه السكة فيبلغ جميع المحطات التي تمر بها، ويمكنه أن لا يسير عليها، أو بالأحرى؛ لا يُتْرَك وخيار السير. وهكذا يُحرم ـ أو كما يبدو هو الذي يَحْرِم نفسه[7] ـ من بلوغ محطاته كلها.

---

(7) موضوع الإرادة والاختيار ملتبس جداً ولا يمكن مناقشته بسهولة، لا يمكن أن نقول ببساطة أن الإنسان يملك مصيره ويتحكم به بشكل كامل؛ لأنه لا يستطيع أن يتحكم بالكثير من ظروف حياته ونشأته، وهذه الظروف تشترك حتماً بصناعة مصيره. ومن جهة أخرى لا يمكن أن نقول بأن الإنسان مُسَيَّر من قبل قوى مجهولة تتحكم بمصيره وتصنعه له بشكل تام، لأننا نختبر يومياً عملية الاختيار؛ بل أن نشاطنا اليومي مبني على تمييزنا بين مجموعة الخيارات التي نختار من بينها الخيار الذي نحققه؛ وبدأ من لحظة الاستيقاظ الأولى، التي يمكن لك أن تختار فيها النهوض من الفراش من عدمه؛ أو تناول وجبة الإفطار أم لا، وهكذا. لكنني أعتقد بأن البحث في هذا الموضوع يجب أن ينزل لمستويات أعمق، فيجب أن لا يبحث المعنى المباشر من موضوع الاختيار والإرادة. بل المعنى غير المباشر؛ فالظروف التي تخرج عن مدى تحكم الإنسان، مثل البلد الذي يولد فيه ومستوى ثقافة أبويه والمستوى التعليمي الذي يحضى به.. الخ؛ هذه الظروف تشترك بصورة غير مباشرة في صناعة الطريقة التي

لكن من الجدير أن نتذكر بأن القدرات وحدها لا تصنع النبوة؛ لأن النبوة بحاجة أيضاً للظروف المواتية. الحلاج مثلاً يمكن اعتباره نموذجاً جيداً لمن يمتلك مؤهلات النبوة ولكنه يفتقر للظروف المواتية؛ عندما تقرأ عن الحلاج ستجد بأنه كان أشبه شيء بالمسيح، حتى انه صلب كما صلب المسيح. وكان يمكن لحادثة صلبه أن تُحْدِث انقلاباً حاداً كالذي حدث بعد صلب المسيح وأنتج الديانة المسيحية؛ بالأحرى أنضج نبوتها. لكن المجتمع المسلم كان مترعاً بالإيمان الثابت. وكان الإسلام الذي صُلِب الحلاج بين ظهرانيه، فتياً ومنسجماً مع طبيعة التطور الحضاري الذي نبت فيه. بخلاف اليهودية التي صلب فيها المسيح بعد أن شاخت وما عادت تنسجم والحضارات التي كانت تعيش بينها. اليهودية كانت تعيش شيخوختها؛ كانت تقف على رمال التحضر المتحركة، وكان صلبها للمسيح بمثابة عملية الانتحار التي أقدمت عليها بغباء وتهور. أما مع الحلاج والإسلام فالموضوع مختلف تماماً؛ فهنا الدين يعيش الشباب والعنفوان وليس فيه من الوهن ما يكفي لإحداث ثورة حلاجية.

إذن النبوة ـ كما هو الحال بالنسبة لأية ظاهرة إبداعية ـ تبقى رهينة سكتين، سكة المؤهلات الذاتية التي يتمتع بها النبي، وسكة الظروف الموضوعية التي تحيط به وتساعده على ـ أو تحول بينه وبين ـ تحقيق النبوة. ومن خلال توازي هاتين السكتين يتكون عندنا ما يمكن تسميته بقَدَر النبوة. بعبارة أخرى النبوة قَدَر لا يعمل النبي وحده على صناعته، بل تشترك معه الظروف بهذه الصناعة، وكما قلت فقدر النبوة يتساوى من هذه الجهة مع قدر أي جهد إبداعي آخر.

قلت أن النبوة تجربة ذاتية، وقلت أن الذاتية هي الخطوة الأولى في هذه التجربة، وفسَّرت ناحية من نواحي الذاتية بأنها مجموعة الملكات التي يجب أن

سيتبعها الفرد في إدارة عملية التحكم بخياراته. ومن هنا يصح أن نقول بأنه يختار ولا يختار بنفس الوقت.

تتمتع بهذا الشخصية الذاهبة باتجاه النبوة. وهذه الملكات تتجمع في أنواع محددة من الشخصيات. على هذا الأساس سأصل لنتيجة مهمة، وهي تقسيم خطوات الرحيل باتجاه النبوة لنوعين، بالأحرى لسكتين:

السكة الأولى: سكة المميزات الذاتية.

تحت هذا العنوان سأمر على بعض من الصفات التي تؤهل شخصا ما ليكون نبياً، ومن نافل القول أن هذه الصفات لا يمكن حصرها حصراً تاماً، لأن ليست هناك صفات محددة يمكن أن نقول بأنها ترتبط بشكل حتمي مع ظاهرة النبوة. وهذه الحقيقة لا تقتصر على النبوة وحدها، بل تتعداها لجميع أنواع الإبداع البشري؛ فليس هناك من يستطيع أن يحصي الصفات التي يجب أن تتوفر في جميع الفنانين التشكيليين، نعم يستطيع أن يقول بأن الفنان التشكيلي يجب أن يتمتع بحس مرهف تجاه الألوان أو الأشكال، ويستطيع أن يحدد بهذا الإطار جملة من المواصفات التي يُرجَّح أن لها علاقة بظاهرة الإبداع في مجال التشكيل؛ لكن لا يمكن أن نعرف (مثلاً) علاقة الفن التشكيلي بالذكاء، أو بحدة الذاكرة، ولا علاقة هذا الفن بطبقة معينة من طبقات المجتمع، ولا بظروف محددة من ظروف التربية؛ ولا بمستوى محدد من مستويات التحصيل الدراسي، لا يمكن حتى أن نعرف هل هناك تقاطع بين التشكيل والجريمة، أم لا، ولا بينه وبين الجنون، ولا بينه وبين الكذب والأنانية والدهاء ووو الخ.

إذن فالنبوة، شأنها شأن جميع أنواع الإبداع البشري؛ لا ترتبط بشكل حتمي مع مواصفات نفسية أو جسدية محددة؛ لكننا يمكن أن نشخص بعضاً من المواصفات التي تمهد للنبوة التي من شأنها أن تتكرر في معظم من تقدموا بميدان النبوة.

أولاً: هوس الباحث

هل يمكن لشخص ما أن يصل لدوامة النبوة دون أن يكون مهووساً بالبحث عن أجوبة الأسئلة الكبرى؟

(من أين؟ إلى أين؟ كيف؟ لماذا؟ حتى متى؟ من أي شيء؟ من المسؤول؟ وووووو الخ).

حسن هذا هي (اللعنة) التي يجب أن يبتلى بها شخص ما، من أجل أن يكون نبياً.

ما أريد أن أقوله إنني ومنذ صغري، كنت، كما الكثيرين غيري، مهووساً بالنظر في حقائق الأشياء والتساؤل عن ما هياتها وأسباب وجودها والمصير التي هي ذاهبة إليه، ومثل هذا الهوس لا ينفك حتى يوقع المهووس به بدوامة لا تنتهي إلا من حيث تبدأ من جديد. فكل إجابة هي في حقيقتها سؤال جديد، وكل نهاية تجدها، في آخر المطاف، مفتوحة الشهية على بداية جديدة هي أكثر تعقيداً من سابقتها. وإزاء هذا الصفة وجدتني أقف عند جميع التفاصيل، وأبحث فيها كلها، وأجدها جميعها تسير بي تجاه غاية واحدة هي اكتشاف سر الفاعل الحقيقي. فما لم أستطع تجاهله حقاً هو وجود لاعِب أول وأخير في ساحة كبيرة تمتلئ بالدمى المتحركة.

نعم دمى متحركة بالتأكيد! ولا شيء غير الدمى، فما نحن بنهاية المطاف، إلا مجموعة هائلة من الدمى التي يتحكم بها لاعب وحيد وغير مرئي.

حسن تبدو هذه النتيجة غريبة، لكن مع شيء من الدقة لا يعود الأمر كذلك. تخيل - مثلاً - كيف أنني وجدت نفسي أتساءل عن السر الذي جعلني سمينا جداً أيام طفولتي ومراهقتي. هذا القَدَر أتعبني كثيراً، أقصد أن أكون سميناً. فلم يكن شيئاً سهلاً. لم تكن معاناة السمنة يومية وحسب، بالنسبة لشخص حسّاس، بل كانت (لحظية).. في كل لحظة هناك ألم، وفي كل دقيقة هناك وقفة إحساس بهذا الخطأ

التكويني الذي يتحول رغماً عني لخطيئة. نعم خطيئة، وهذه إحدى الأسئلة التي جعلتني في نهاية المطاف أسير باتجاه نبوتي. فعند الخط الفاصل ما بين الجبر والاختيار انفتحت بوابة الأسئلة التي لم تنغلق إلى الآن. بعبارة أخرى كان سؤالي الأول طفولياً وبريئاً، مع أنه كريه وصعب ومباشر ومعقد للغاية: فهل أن كوني سميناً هو خطأ ارتكبه غيري بحقي، أم خطيئة أمارسها أنا بحق نفسي؟

العالم من حولي يقول لي إنه خطيئة. قالوا لي بأنني وحدي المسؤول عن التهام الكميات الهائلة من الطعام، التي تذهب بي سريعاً على طريق السمنة المفرطة. هذا ما كان يوضحه لي أبي عند كل وجبة طعام.. فقبل مباشرتي مشاركته أية مائدة، كان ذلك الرجل الحكيم يتلو على مسامعي ما يذكرني بأن بعض الأنواع من الأطعمة من شأنها أن تعرضني لخطر البدانة المخيف.

هذا ما كان الأمر عليه بالنسبة للآخرين من حولي.. جميعهم متفقون على أن الموضوع محض خطيئة. إلا أنا، لم أرضخ لهذه النتيجة، أما لماذا؟ فببساطة بالغة لأنني كنت أشاهد كيف أن أخوتي يلتهمون ما شاء لهم حظهم من الطعام دون أن يكونوا مطالبين بالخوف من السمنة المفرطة. إذن فلا بد من سبب آخر.. هكذا فكرت، وقررت بالتالي أن هناك سببا ما، يمنع سمنتي من أن تتحول لخطيئة محضة. وعندما عرفت في يوم من الأيام أن الموضوع يتعلق بخريطة الجينات أو بعض الهرمونات وتفاصيل عملية التمثيل الغذائي التي تختلف من شخص إلى آخر، كففت تماماً من عملية الاستغفار عن خطيئة السمنة، بل وحولتها إلى اتهام أتهم غيري بارتكابها ضدي، ومن ثم بالبحث عن هذا الغير الذي تكفل بمهمة وضعي بهذا المطب الصعب بالنسبة لي.

كان موضوع السمنة موضوعاً واحداً من ضمن مواضيع لا يمكن إحصاؤها، وكلها أخذت بيدي تجاه الطواف بكعبة ذلك الصعب المراس، الذي وجدت أن الجميع

يسمونه بأسماء كثيرة لا تشير بصورة مباشرة إليه، أسماء وهمية وموضوعة من أجل تجنب ذكر الاسم الحقيقي. الحظ، القدر، المكتوب، كل هذه الأسماء وغيرها الكثير تحاول أن تلصق الجريمة بغير فاعلها الحقيقي. لأن هذا الفاعل مخيف ولا سبيل لاتهامه بصورة مباشرة.

بالنسبة لي لم يكن الأمر متعلقاً بكثرة المواضيع التي أفضت بي لطريق التساؤل عن الحتمية.. بل بميلي التكويني لتحليل تلك المواضيع.. كل شيء كان بالنسبة لي، ومنذ البدايات المبكرة، موضوعاً قابلاً للتحليل. وهكذا فحيث كنت أجول ببصري كانت الأشياء تسرد لي قصة لاعب وحيد وصعب. كل التفاصيل من حولي كانت تخبرني بأن ليست هناك إلا بصمات إبهام واحد فقط، وما بقية البصمات المتكثرة إلا استنساخات بائسة ومشوهة الغرض منها فقط إخفاء آثار ذلك الفاعل الحقيقي.. الفاعل الذي يتلبس جسد كل جريمة ارتُكبَت على هذه الأرض. فكل جريمة تنحل بالنهاية لحكاية يكون بطلها إنساناً، وهذا الإنسان يَنْحَلُّ هو الآخر لمجموعة صفات وظروف ومكونات وتركيبات ووو، وكل هذه الأشياء لا يمكن القول بأن المجرم - الإنسان - هو الذي اختارها.. لأنه لا يستطيع اختيار بلده الذي يولد فيه، ولا مجتمعه الذي يعطيه الثقافة، ولا الأسرة التي ينشأ بأحضانها وترفده بأهم أخلاقه وانحرافاته، وهكذا...

فأنا مثلاً لم أختر أن أكون عربياً، عراقياً، لأبوين مسلمين، شيعيين، فلاحين. أنا لم أختر أن أكون ذكراً، لم أختر اسمي، ولا مدرستي الابتدائية التي تلقيت فيها أول التعاليم المسؤولة عن رسم الكيفيات التي سأتبعها بتنظيم شؤون حياتي. أنا أيضاً لم أختر رفاق طفولتي وأصدقاء مراهقتي من أبناء الجيران الذي لعبت معهم وخاصمتهم وفارقتهم.

هل يستطيع أحد أن يعرف كم هي مؤثرة علاقات الطفولة؟ حسن إنها مؤثرة بشكل لا يمكن تخيله، لكنها مع ذلك، هذه العلاقات، لا يستطيع الإنسان أن يختارها. والسؤال هو: من الذي يختارها إذن؟ بالتأكيد سيكون الجواب ساذجاً بشكل مضحك إذا أشار إلى العائلة؛ إذ العائلة ليست مسؤولة عن أي شيء؛ ذلك أنها هي الأخرى ضحية، وهي تنحل لمجموعة بائسة من الأفراد الضائعين بنفس الحلقة المفرغة، فنحن جميعاً ندور وسط ضياعها ومنذ وجدنا على هذه الأرض.

الذي اختار لي هويتي وعائلتي وأصدقاء طفولتي وطاقم المعلمين بمدرستي، هو المسؤول عن الطريقة التي أتبعها بتنظيم حياتي، وبالتالي فعندما يتأثر أطفالي بهذه الطريقة فيجب أن لا أكون مسؤولا عن هذا التأثير، أو على الأقل يجب ألا أتحمل الوزر الأكبر عن هذه المسؤولية.

على كل حال كنت أريد أن أقول أن أول صفة يجب أن تتوفر في شخصية من شأنها أن تكون نبوية، هي صفة البحث في ما وراء الظواهر، والنزول لأعماق التفاصيل مهما كانت ساحقة، وهذه الصفة (القدريّة) أقرب ما تكون للمرض منها لأي شيء آخر. فليس من السهل انك لا تمر على الأشياء كما يمر عليها الآخرون. ليس سهلاً انك تقف عند كل منعطف من منعطفات حياتك، وعند كل تفصيلة صغيرة وتافهة. ليس سهلاً أن كل الأشياء تتحول معك لمخاوف ووساوس ولعنات. صفة (الباحث) هي حجر الزاوية في شخصية النبي، وهي بالتأكيد صفة اضطرارية وليست اختيارية.

ثانياً: تلقائية الصدّيق

هل يمكن أن يجتمع في إنسان ما، قَدَر النبوة وصفة النفاق؟[8]

الجواب المباشر والسانج سيقول لا.. بالتأكيد لا.. لا يمكن للنبي أن يكون منافقاً. أما الجواب الدقيق فيجب أن يكون:

لا بالتأكيد. لا يمكن للمنافق أن يكون نبياً. والسبب أن النفاق مشكلة تتعارض مع الحاجة إلى الصدق مع الذات، التي تتوقف عليها الثيمة الأساسية في النبوة.. قَدَر النبوة يتوقف على وجود القدرة على الصدق لدى النبي.. لكن لماذا وما العلاقة؟

المنافق لا يبحث عن الحقيقة لذاتها بل لأسباب تتعلق بمصالحه، ولهذا فلا يُعَدُّ المنافق باحثاً عن الحقيقة، بل باحث عن تلبية مصالحه. وبالنتيجة لا يمكن له أن يغوص بأعماق ذاته فضلاً عن أعماق الحقائق الأخرى. وهذا ما يجعله طافياً على سطح الأشياء ومُكْتَفياً بمظاهرها.

النبوة بحاجة لنوع خاص جداً من الصدق، يسميه المتصوفة بالإخلاص. وهم لا يقصدون مفهوم الإخلاص فقط، بل وطريقه الذي يشترطون للسير عليه رياضات خاصّة ومتعبة[9]، لا يبوحون بإسرارها إلا لمن يعتقدون بقابليته على أن يكون صادقاً[10].

---

[8] لا أستخدم هنا المعنى القاموسي للنفاق، لكنني أقصد ما يشوه الصدق التام مع الذات، أو يتعارض مع تلك الدرجة العالية من درجات الانسجام مع الذات، وهذا لا يعني بأن هذا الصدق يتعارض مع الكذب، أبداً، ولا أعتقد بأن الكذب المعروف أو المألوف أو اليومي، يتعارض مع الإخلاص أو الصدق، فالبشر الذي لا يكذب مطلقاً لم، ولن يوجد، نعم يمكن أن يكف أي إنسان عن الكذب لفترة تطول أو لا تطول لكنه بأي حال لا يستطيع أن يستمر.

[9] للوصول إلى أعلى درجات الصدق يبدأ شيوخ التصوف بتدريب مريديهم على الطاعة، طاعة (الشيخ) أولاً، ويبلغون الغاية في الصعود به إلى حدود من الطاعة لا يمكن تصديقها، حتى يتحول المريد إلى لعبة بيد شيخه أو أستاذه. بالتأكيد لا يستطيع أياً كان أن يسلم زمام أموره بشكل مطلق لإنسان آخر لمجرد أنه يدعي الأستاذية بالتصوف. ومن هنا يكون هذا الاختبار الأهم في فرز المريدين الأجدر بخوض غمار تجربة التصوف المتعبة. ثم بعد أن يبلغ المريد الغاية في طاعة (الشيخ) يكون قد ارتقى على أول درجات

الصدق، لأنه سيحرص على أن يكون صادق جداً مع ذاته، في طاعته لأوامر (الشيخ). بعد ذلك يُدخل (الشيخ) مريده بمستوى ثان من مستويات الصدق، وهو الصدق بالهدف والغاية، إذ يطالبه بتحديد الهدف من طلبه للتصوف، وفي هذه المرحلة سيكون هدف المريد هو المعرفة؛ فيعمل (الشيخ) على تحقيق نقاء المريد في السعي لهذا الهدف، ويدربه على كيفية الإخلاص في السعي إليه وهدم كل المعرقلات التي تحول دونه. ثم وبمرحلة لاحقة يُعَرِّض (الشيخ) غاية المريد وهدفه من التصوف لامتحان ثان، عندما يخبره بأن المعرفة هدف (تافه) بالنسبة لمن يتعامل مع المطلق ويطلب القرب لديه. إذا المطلق لا يُعْرَف، وكل من يسعى لمعرفته سيتوقف حتماً عند أوهامه؛ ومن هنا يطالبه بالسعي للتجرد عن طلب المعرفة حتى لا تحجبه عن القرب من الله. ولا يطالب (الشيخ) مريده بهذا المطلب إلا عندما يجده قد تنفس أولى نسائم الحب الإلهي. فإذا تمكن المريد من التجرد عن طلب المعرفة ووقف على أول سكة الحب، يسعى به (الشيخ) اتجاه الإخلاص بالحب. ويفاجئه بحقيقة: أن طلب الحب يتنافى والدرجات العليا من الحب، فإذا كنت مخلصاً في حبك لمحبوب لا تطلب غير رضاه وقد لا يكون راضياً بمنحك الحب، وهنا تنهار جميع الغايات ويدخل السالك في اللاغاية واللاهدف، ويتحقق لديه نوع رائع من أنواع الاستقرار النفسي. إذ لا يعود خائفاً من أي خسارة ولا لاهثاً وراء أي ربح، ما يمنحه الهدوء والسكينة الكافيين لانفتاح آفاق وعيه وبدرجات عالية جداً.

[10]«كان رجل من أهل بسطام لا ينقطع عن مجلس أبا يزيد ولا يفارقه. فقال له ذات يوم: أستاذ! أنا منذ ثلاثين سنة أصوم الدهر وأقوم الليل، وقد تركت الشهوات وليس أجد في قلبي من هذا الذي تذكره شيئاً بتّة. وأنا أؤمن بكل شيء تقوله وأصدق به. فقال له أبو يزيد: لو صمت ثلاثمائة سنة وقمت ثلاثمائة سنة وأنت على ما أراك لا تجد من هذا العلم ذرة. قال: ولم يا أستاذ؟ قال: لأنك محجوب بنفسك. قال له فلهذا دواء حتى ينكشف هذا الحجاب؟ قال: نعم! ولكنك لا تقبل ولا تعمل. قال: بلى! أنا أقبل وأعمل ما تقول. فقال له أبو يزيد: أذهب الساعة إلى الحجام واحلق رأسك ولحيتك وانزع عنك هذا اللباس وأتزر بعباءة وعلق في عنقك مخلاة واملأها جوزاً واجمع حولك صبياناً وقل بأعلى صوتك: يا صبيان! من صفعني صفعة أعطيته جوزة. وادخل إلى سوقك الذي تعظم فيه وينظر إليك كل من عرفك على هذه الحالة. فقال: يا أبا يزيد! سبحان الله! تقول لي مثل هذا ويحسن أن أفعل هذا؟ فقال أبو يزيد: قولك (سبحان الله) شرك. قال: وكيف؟ قال أبو يزيد: لأنك عظمت نفسك فسبحتها. فقال: يا أبا يزيد! هذا ليس أقدر عليه ولا أفعله؛ ولكن دلني على غير هذا حتى أفعله. فقال له أبو يزيد: ابتدأ بهذا قبل كل شيء حتى تسقط جاهك وتذل نفسك، ثم بعد ذلك أعرفك ما يصلح لك. فقال له: لا أطيق هذا. قال: قلت أنك لا تقبل وأنا أعلم» [وردت هذه الحكاية في الفصل

وهنا أريد أن أغتنم الفرصة لأؤكد على الجانب التكويني من موضوع الصفات التي تؤهل شخصاً ما، لأن يكون نبياً، بالذات بالنسبة لموضوع الكذب.. نعم فأن يكون الإنسان كاذباً هو الآخر خطأ تكويني لا يتحمل جزءه الكبير هو، وبالتالي فالكذب ليس كله خطيئة... أبداً. على الأقل؛ لأن الموضوع متعلق بجملة من الظروف الموضوعية الخارجة عن اختيار الإنسان، الموضوع متعلق بالتربية مثلاً، والتربية ليست من ضمن خيارات الإنسان، هذا فضلاً عن مجموعة من الصفات الجسدية والنفسية والظروف الاجتماعية والبيئية، التي تضطر إنسان ما، لأن يكون كاذباً.

إذن النبوة تتعارض مع النفاق خاصَّة بالنسبة لموضوع البحث عن الحقائق، فالقدرة على البحث أو الهوس المتعلق بطلب الأجوبة على الأسئلة الكونية الكبرى لا يتعارض مع النفاق. ومن شأن المنافق أن يكون باحثاً، وربما صوفياً، من طراز جيد. لكنه سيظل، وكما قلت، محبوساً في النتائج السطحية؛ لأنه لا يريد الأجوبة لذاتها

الأول من القسم الأول من هذا الكتاب وقد كررت إيرادها هنا لمساهمتها بشكل فاعل في توضيح مقصدي].

الجدير بالملاحظة هنا أن الرجل صاحب أبو يزيد يصلح أن يكون مثالاً على ما أقصده من الصدق، فهذا الرجل يعاني من اهتمامه المفرط برأي الناس به، وهو الاهتمام الذي أراد أبو يزيد أن يخلصه منه، أو جعل التخلص منه شرطاً كي يقبله تلميذاً. وعدم قبول الرجل أو بالأحرى عدم قدرته على تحقيق هذا الشرط يدل على أنه غير قادر على أن يكون صادقاً مع ذاته في حال عرّض هذا الصدق منزلته عند الناس للخطر، وهذا المستوى من النفاق لا يقبل به شيوخ الصوفية المتمرسون؛ لأن خبرتهم علمتهم بالعقبات التي تعيق على المريد تحقيق جميع شروط المعرفة ومن ثم شروط الفناء؛ ولذلك اشتهر عنهم أنهم يطالبون مريديهم بتكاليف غاية بالصعوبة أو أنها في أغلبها مريبة والحقيقة أنها مبنية على أساس هذه الفلسفة، فمثلاً عندما يواجه (الشيخ) تلميذا محباً للمال بشكل مفرط، فأنه لن يكتفي بأن يطلب منه التصدق بجميع ماله، لأنه طلب طبيعي ومتوقع، وتنفيذه لا يعني بأن هذا التلميذ مستعد للخروج من كل أمراضه بصدق، لكنه سيطلب منه مثلاً أن يتلف أمواله، أو يصرفها في شراء الأشياء التافهة والخالية من القيمة، أو يطلب منه إعطائها له، فكل من هذه الطلبات ستضع التلميذ بشكل حقيقي أمام خيار الصدق في نية التصوف والمضي بطريق التخلي عن جميع رغباته التي تتعارض وهذا الطريق.

بل للأسباب الأخرى التي تدفعه إلى النفاق. وحتى لو طلب المنافق الحقيقة لذاتها فأنه لن يفضلها على مصالحه عندما يحدث التعارض بين هذه المصالح وضرورات طلب الحقيقة.

الصدق عُدَّة يحتاجها الباحث عن أجوبة الأسئلة الكبرى، وهذه العدَّة تمكنه وحده من أن يغوص لما هو أبعد من أسطح الأجوبة. فقد يكف المنافق عن البحث في أسرار الدين، عندما يجد بأن الأجوبة التقليدية ترضي الناس، بل وتجعلهم يلتفون حوله، الأمر الذي يشغله عن الاستمرار بالبحث، بل وحتى لو أدرك أن هذه الأجوبة - التقليدية - غير صحيحة فإنه سيمتنع عن النبش بأعماقها خوفاً من انفضاض الناس من حوله. لكن مع الإنسان الصادق سيكون الأمر مختلفاً جداً. فهو أولاً، لا يعبأ بآراء الآخرين، وهو ثانياً، لا يطلب من وراء البحث عن الجواب إلا نفس الجواب، وبالتالي لا يمكن له أن يستقر على جواب وهو يشك أدنى درجات الشك بأنه كجواب لا يسد كامل ثغرة الوعي التي صنعها سؤاله.

الصدق عُدَّة الأنبياء، هذه الحقيقة اتفق عليها جميع المتصوفة، وأخبر بها جميع الأنبياء. ولذلك كثيراً ما يبلغ الصدق بالباحث الحقيقي حد أن يحوله إلى أبله بين الناس. أو ربما مجنون، أو مغفل؛ فكم من منافق أدرك بعضاً مما أدركه الحلاج، مثلاً، إلا أنه لم يفكر بأن يبوح بشيء منه. أما بالنسبة للحلاج فإن الموضوع لم يكن بحاجة للتفكير أو التأمل، فإعلان الإجابة خطوة مهمة في طريق البحث عن المدى الأبعد من مدياتها. لذلك يجد المنافق بأن الصادق أبلة لأنه يُفَرِّط باحترام الناس وبالغنائم التي يجرها هذا الاحترام، عندما يُسْمِعُهُم ما لا يريدون سماعه.

وفعلاً ألا يكون أبلهاً من يعلن الحقيقة على ملأ لا يريدون سماعها؟ متجاهلاً مخاطر إعلانه! أي أبله ذلك الذي يعلن ما لا يحظى بأي قبول؟

الصادق هو الآخر يعتقد بأن المنافق أبله، ويعجب كيف أنه يتوقف عند الإجابات السطحية، مفرِّطاً بالحصول على أعماق أكثر نقاء من الحقيقة.. أي أبله ذلك الذي لا يجد أية متعة بطلب الحقيقة بصورة مجردة بل لا يعبأ بها إلا عندما تكون وسيلة يطلب من خلالها رضا الناس، ويترك ما يمكن أن تقوده إليه من أفكار نقية وصافية حدَّ الرعب؟

وهنا تحديداً.. أقصد عند حد الصدق هذا، كثيراً ما طرحت على نفسي سؤالاً محرجاً ومزعجاً هو:

أيهم أكثر ذكاء، النبي أم عالم الدين، الحلاج أم الذي أفتى بتقطيع أوصاله؟ المسيح أم مجموعة الربانيين الذين أصروا على صلبه؟

حسن ربما لا يبدو على هذا السؤال أنه محرج ومزعج لهذه الدرجة، فالمسيح أكثر ممن صلبوه ذكاء، فقد أخلص لعقيدته حدَّ أن فرط بروحه من أجلها، ما يعني بأنه صاحب وعي حاد ومتقد.. كان يعرف ما يجب عليه أن يفعل وفعل؟ المسيح نبي والنبوة ذكاء، وهي لذلك لا تجتمع مع النفاق، لذلك لم يستطع هذا الرجل أن ينافق على حساب المساكين، لا يمكن لأمثال المسيح أن يستثمروا غباء الناس أو سلامة نياتهم، لم يستطع يسوع أن يقاسم الربانيين الغنيمة، ويجر الناس إلى مذابح الخديعة، خديعة الدين الذي ترهل في عهده حد أنه تحول لمجموعة من التعاليم التي لا نفع من ورائها سوى أنها تبقي الناس غافلين عما يحاك من ورائهم وقانعين بمآسيهم وتُبْقي السادة والرؤساء، من جهة أخرى، هانئين مطمئنين على عروشهم، وتبقي رجال الدين متأكدين من أن حصتهم من ضرائب الفقراء ستكون دسمة جداً.

إذن، والحال هذه، يجب أن يكون الغباء حصة الربانيين - أقصد منهم من يُتاجرون بالدين، ولا يعبئون إلا بالترويج للتعاليم المربحة - أو أن تكون حصتهم من الذكاء أقل؟. لكن لا يبدو أن الحكم بالغباء لائق بمثل هؤلاء الصنف من البشر، يمكن

أن يقال بحقهم أنهم منافقون، دجالون، وصوليون، كذبة... الخ. إلا الغباء، فهذه الصفة لا تليق بهم. على الأقل من وجهة نظرٍ اختبرت النبوة من قريب ووجدت بأن الناس أميل للعالِم الذي يستغفلهم منهم للنبي الذي يوجع عقولهم ويرهق أرواحهم. العالِم يعطيهم ما يريدون، من إيمان مجاني ووعود باذخة ومشاريع سعادة أبدية. والنبي يشككهم بالذي أدمنوا التصديق به وألفوا الرضوخ لأوهامه. (فمثلاً) المسيح أخبر اليهود بأن ليس لله شعب مختار، وأن جميع الناس عنده سواسية، ويريد منهم ألا يصلبوه! يريد أن يصادر أحلامهم ولا يريد منهم أن يكرهوه!.

هذا من جهة، ومن جهة أهم، أجد بأن النبي والعالم كلاهما يعرف الحقيقة. فالعلماء لا تغيب عنهم معالم الواقع وتنكشف للنبي فقط، لا أبداً، ربما أن النبي يدرك - نتيجة صدقه ونقاء سريرته وإخلاصه - الكثير من الحقائق التي تغيب عن (بعض) علماء الدين - نتيجة انشغالهم بمصالحهم وإدمانهم النفاق - لكنهم يدركون مع ذلك شطراً مهماً مما يدركه النبي. على الأقل ذلك الشطر المتعلق بترهل العقائد التي يدعون الناس إليها ويصدهم النبي عنها. ما يعني بأنهم أذكياء.

النبي والفقيه يتساءلان على وجود الكثير من الأوهام، لكن الفقيه يخفي رأيه هذا عن الناس والنبي يبديه لهم. ومن خلال قراءة التاريخ نجد بأن الناس يحتفون بالفقيه ويرجمون النبي[11]. ومن هنا نجد بأن الفقهاء عرفوا اللعبة، درسوها جيداً، وتساءلوا بالنتيجة على حقيقة أن الناس بحاجة للاستغفال، خاصّة أن هذا الاستغفال يدر الأموال ويُكسب الجاه والاحترام. وهكذا وجدوا أن استغفال الناس يُكسبهم الأرباح من جهة، ويرضي نفس الناس من جهة أخرى.

(11) الأنبياء الذين تمكنوا من اجتياز مرحلة الرجم وجمعوا في نهاية مطافهم أتباعاً كثر، هم مجموعة قليلة، بالتالي هم شواذ قاعدة راح ضحيتها آلاف من الأنبياء، ممن لم يلتف حولهم أحد ولفَّهم النسيان.

لهذا السبب لا أجد بأن الإجابة على السؤال السالف متاحة لدرجة كبيرة، نعم الأنبياء أذكياء، هذا أكيد، ولكن هل هم أذكى من رجال الدين؟ أشك، فقط أشك ولا أستطيع أن أجزم؛ خاصَّة عندما يتصل الجزم بالمفهوم من كلمة (ذكاء) فهناك ذكاء اجتماعي ونفعي وإصلاحي وهكذا.

ثالثاً: دوامة الانقلابات

عندما يتمكن إنسان ما، من صفة الصدق من جهة، ومن هوس البحث من جهة أخرى، فسيكون حتماً صاحب وعي نقدي. ومثل هذا الوعي لا يستطيع أن يبقى على حال ثابتة، أو يدين بدين واحد عمره كله. والسبب واضح: ذلك أنه لن يكف عن تقليب أفكاره على جميع وجوهها. لن يكف أيضاً عن التشكيك بمدى صدقها، ومطابقتها للواقع الذي تحكي عنه، وعند وعي من هذا القبيل لا تستطيع أية فكرة ومهما كانت كبيرة أن تصمد ولا تترهل أو تكشف عن تناقضاتها، أو تتفكك لمجموعة من الأسئلة المثيرة للريبة.

عندما يؤمن الوعي التقليدي (غير النقدي) بفكرة ما، فإنه سيكرس نشاطه الفكري للتعرف على حدود هذا الإيمان ولممارسة طقوسه، والتعرف على كيفيات تطبيقه، وسبل إقناع الآخرين به، وأساليب الدفاع عنه ضد المعترضين عليه أو المشككين به. أما بالنسبة للوعي النقدي، فإنه إذا آمن فلن يجد نفسه أكثر الأحيان مهتماً لا بتطبيق إيمانه ولا بإقناع الآخرين به، بقدر ما أنه سيركز اهتمامه بالتساؤل عن حقيقته، صدق مقولاته، قدرته على برهنتها، وأخيراً قدرة هذا الإيمان على أن يكون مجدياً ومستمراً. بالنتيجة الوعي النقدي أشبه بمحكمة دائمة الانعقاد، دائمة التساؤل والاتهام والتشكيك.

عرفت الكثير من الأصدقاء ممن يمتلكون مثل هذه الطاقة النقدية، ووجدت أنهم جميعاً محرومون من الإيمان المستقر الخالي من المتاعب، وعند لقائي بأي منهم كنت

أحصد كمّاً هائلاً من علامات الاستفهام وعدداً من الطرائف المضحكة التي تحاول أن تترجم حجم المأساة التي يعاني منها إنسان ضائع لا يستطيع أن يجد مساحة من الإيمان كافية لاحتضان انقلاباته وإسكات ضجيج أسئلته الصاخب، ولذلك هو يفزع لإفراغ جزء كبير من هذه الطاقة على شكل أسئلة وطرائف.

إذن للنبوة علاقة وثيقة بانقلاب الأفكار؛ ولولا هذه العلاقة لما كان الأنبياء أصحاب تيه فكري وغربة روحية. النبي شخصية انقلابية بالتكوين؛ هذا ما تؤكده سير الأنبياء؛ فعيسى انقلب على اليهودية، يوم وجد إنها، كديانة؛ قد ترهلت أكثر مما تحتمل الرسالة التي هي بصدد إيصالها للإنسانية. ومحمد انقلب على المسيحية؛ أو الحنفية ولنفس السبب.. وهكذا. ولو استمر الزمن بالمسيح لا نقلب على المسيحية؛ كما فعل محمد مع محمديته، ذلك أن الإسلام ليس ديناً واحداً بل مجموعة من الأديان؛ ولذلك وجد فيه أصحاب المذاهب الباطنية ضالتهم بنفس المقدار الذي وجد فيه أصحاب المذاهب الظاهرية ضالتهم. ففي الإسلام جزء من محمد التائه في كهوف الغربة الروحية، في الإسلام جزء من ضجيج أسئلته التي لم تستطع أن تسكتها كل إجابات النبوة؛ في الإسلام صوفية من محمد؛ الصوفية التي انقلب عليها يوم تحول من نبي تائه إلى رسول، يوم تحول من غربة ضائعة وبلا وطن إلى وطن قادر على إيواء كل الضائعين.. في الرسالة نَفَس انقلابي يستهدف هموم الصوفي وجدواها. الرسالة؛ ولاشك، تحتضن بداخلها مقولات لا تؤمن بجدوى الانقطاع عن الناس والتعبد في الكهوف والبراري، مع أن هذا الانقطاع هو الذي يصنع الرسالة ويؤسس لقدماتها..

الرسول طاقة غير محدودة على الإجابة؛ أما التصوف فطاقة غير محددة على التساؤل.. كل إجابة رسولية هي، بنحو ما، عملية اغتيال لعلامة استفهام صوفية/

نبوية[12].. لذلك لم يلبث محمد أن انقلب على رسالته يوم خرج من ردائها إلى رداء القائد الفاتح؛ والسبب أن تراكم الإجابات في الرسالة يؤدي حتماً لتكامل النظرية وتبلور الآيديولوجيا، وبالتالي تبلور ضرورة فرض هذه الآيديولوجيا على الآخرين ولو بالقوة.

في ظني، لا تدل هذه الانقلابات إلا على شيء واحد، هو اتقاد نزعة التمرد عند ذلك الصوفي والنبي والرسول والقائد[13]. وأكاد أجزم بأن لو امتد به الزمن لأطول مما امتد به لترك دولته التي باتت مترامية الأطراف ولترك نسائه اللواتي أصبحن كثيرات ولترك أصحابه ووحيه وكتابه وحوارييه وعاد إلى كهفه يبكي من شدة الوحشة التي يسكبها عليه شعوره بلا جدوى كل هذا الذي صنعه.

يبدأ الصوفي زاهداً إلا بالمعرفة، ثم يزهد بكل المعارف إلا بتلك المتعلقة بالمطلق، أو المحبوب كما يسميه بعد حين. وخلال رحلة البحث والضياع وإشباع نهم الأسئلة لا تجد الصوفي معنياً بغير نفسه، هل سمعت بأن صوفياً اعتنى بتلاميذ وصنع حلقات وأسس لمدارس قبل أن يهوى ببئر الفناء ويسقط على قاعها الموحش وحيداً فريداً إلا من جهل مطبق وغربة بلا ملامح؟

لا.. الصوفي قبل أحوال الفناء لا يعتني بغير حاله هو، والسبب أنه لا يؤمن بجدوى الإرشاد، بل يكفر بأي تعليم أو تعاليم، ولذلك هو يتنكر لها مستغرقاً

---

(12) في ذلك يقول أبو يزيد البسطامي: «لا يزال العبد عارفاً ما دام جاهلاً، فإذا زال عن جهله زالت معرفته»[أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، م. س، ص74].

(13) لا تؤدي عمليات الانقلاب إلى نتائج صحيحة بالضرورة فصاحب الوعي الانقلابي دائم التحرك في فضاء من النقد والتساؤل والشك، وهو لا يستطيع الثبات بسبب ضجيج أسئلته وعدم قدرته على إيجاد الاجابات الشافية ما يدفع به نحو الانقلاب، ويد يؤدي انقلابه إلى الإصلاح وقد يؤدي إلى عكس ذلك، وهذا ما حدث مع محمد، فعلى صعيد شخصي يبدوا أن هذا النبي دمر طاقته النقدية من خلال حبسها بسجن الآيديولوجيا الذي بناه من خلال رسالته.

بأحوال الزهد والانقطاع والتنسك والسياحة. لو كان الصوفي يؤمن بالأديان إيماناً كاملاً لما أجهد نفسه بحثاً عما وراءها.

في الأديان إجابات شافية لكل من يستطيع الاقتناع بإجاباتها، بالأحرى لكل من يؤمن بها، ولذلك تجد أصحاب الوعي التقليدي من المتدينين لا يرف لهم جفن إزاء أي سؤال مهما كان ملحاً أو عميقاً أو مشاكساً. سل المتدين عن أي شيء وسيبتسم أمامك ابتسامة الواثق من إحاطته بكل شيء. وسل الصوفي عن أي شيء وستجد بأنه يسرع بإعلان إفلاسه أمامك وعجزه عن الإحاطة بأي شيء.

لكن كثيراً ما اختنق الصوفية بمشاعر الضياع واللاجدوى التي تحيطهم بها علامات الاستفهام المتزايدة مما جنح ببعضهم إلى الخروج من غربة الصوفي وتيهه إلى استقرار الأستاذ وسكونه متنكرين إلى اللاجدوى التي كانوا يصدحون بها، ومرتدين عن دين التشرد الذي كانوا يرتلون آياته قبل حين؛ الدين الذي يستهزئ بحلقات الفقهاء ومدارسهم، لأن هذه الحلقات تكفر بالنبوة عندما تترجمها لمجموعة تعاليم. الصوفي يكفر بهذا الدين عندما يعمد هو إلى التأسيس لدينه وتعاليمه. وهذا الكفر هو نحو من أنحاء الانقلاب. هكذا يتحول التلميذ الذي لا يحسن غير طرح الأسئلة إلى معلم لا يفعل شيئاً غير ملاحقة أسئلة تلاميذه. لكن ما الفائدة؟ ما فائدة تأسيس المدارس (الباطنية) ونشر حلقات الذكر؛ إذا كان الوعي النقدي أشبه شيء باللّعنة؟ فبعد حين لا بد للعنة التمرد من أن تُحرج (الصوفي/ الملك) وتعيده (صوفياً/ زاهداً) من جديد. تعيده إلى غربته وَضَياعِه. ولذلك سرعان ما تجده يضحك من نفسه ومن هذا الذي صنعه تواً، ينظر إلى مجموعة تلاميذه فلا يكاد يتذكر ملامحهم ولا يعرف السبب الذي يجعلهم يحتشدون حوله. وهنا يكون الصوفي أمام خيارين، أن يخون تمرده ويستمر معلماً، الأمر الذي يقوده إلى الانهيار شيئاً فشيئاً؛ كما فعل الجنيد وابن عربي وأمثالهم. أو يتحول إلى مجنون ملعون بالذهاب بعيداً خلف الأسئلة

الكبرى، مهما كانت نتائج هذا الذهاب موحشة ومخيفة، وهذا ما فعله الحلاج[14] والسهروردي وأمثالهما.

ختم النبوءات

مع أن النبوة واحدة من أخطر الظواهر الإنسانية، ومن أكثرها تأثيراً بالتاريخ والمنجز والمصير البشري، إلا أنها ظاهرة مغلقة على نفسها، ولا يمكن اقتحامها وتشريحها من أجل الوقوف على حقائقها وأوهامها. ففي النبوة، ومن خلالها، يدَّعي النبي الوساطة بين الطبيعة وما وراءها.. بين الله والإنسان.. ولأن المطلق أو عالم الماوراء، الذي يتولى النبي تمثيله والنطق باسمه، لم يحدث له أن خاطبنا أو اتصل بنا إلا من خلال النبوة والأنبياء، فعليه لا يمكن لنا أن نعرف هل أن دعوى الوساطة أو التمثيل ممكنة أم لا، وإذا كانت ممكنة، كيف يمكن لنا أن نتثبت من صدق مدعيها؟

هذه الأسئلة، وغيرها الكثير، لا يمكن الإجابة عنها بسهولة، لأن النبوة تجربة ذاتية، شعورية، يختبرها النبي بينه وبين نفسه، ويتدرج بمستوياتها معتمداً على أحكامه ومستخدماً (قدراته) التأملية الخاصَّة. بعبارة أخرى: النبي هو الذي يعتقد بأنه وصل لمرحلة النبوة، وهو الذي يعتقد بأنه أصبح قادراً على سماع الخطاب الإلهي، وهو الذي يعتقد بأهليته لترجمة هذا الخطاب لمستويات إنسانية.

في الظواهر (الإبداعية) الأخرى، يترك لنا المبدع نتاجات نستخدمها للتحقق من مستواه الإبداعي. الفن التشكيلي إبداع، لكننا لا نحتكم إلى نفس الفنان في تحديد

---

(14) لم تكن طاقة التمرد لدى ابن عربي والجنيد كافية لكشف حقيقة الانقلاب الذي أجهز داخل وعي كل منهما على كل الثوابت الإسلامية، لذلك بقي كل منهما محافظاً على قدر كبير من الاتزان أمام الناس، ومحافظا على مظهر مقبول لدى المجتمع؛ بخلاف الحلاج الذي كان مباشراً وصريحاً أكثر مما يحتمل المجتمع الإسلامي الذي يعيش بأحضانه. ما يعني بأن الحلاج اختار طريق الإفصاح أما الجنيد وابن عربي فقد اختارا طريق الكتمان.

مستوى إبداعه، بل نستخدم لوحاته لتحديد هذا المستوى. نفس الكلام ينطبق على الشعر والشعراء والفكر والمفكرين.. وهكذا. لكن ادعاء النطق باسم الرب كيف يمكن التحقق من صدقه ومن مستواه؟ فكما قلنا أن دعوى النطق باسم الرب اقتصرت على الأنبياء، إذن تبقى دعوى النبوة غير قابلة للتحقق؛ وتبقى النبوة إبداعاً لا يترك وراءه آثاراً تنفع للتحقق منه.

المضمون الموجود في الكتب المقدسة لا يستطيع أن ينهض بمهمة إثبات صدق النبوة، لأن هذه الكتب هي نفسها تمثل الخطاب الذي تدَّعي النبوة الوساطة بنقله عن السماء؛ أي إنها هي المضمون المطلوب من النبوة إثباته. هناك ظواهر أو انجازات أخرى يمكن أن نعدها ملحقة بالنبوة، لكنها هي الأخرى لا يمكن أن تنفعنا في مسعى الحكم عليها. فكثرة الاتباع، مثلاً، ظاهرة ملحقة بالنبوة، لكنها لا تنفع في الحكم على صدقها، إذ كثيراً ما يتبع الناس فكرة وهمية أو داعية مخطئاً، والعكس صحيح، فكثيراً ما يُعْرِض الناس عن دعوة صادقة وداع نزيه وحقيقي. النازية فكرة عنصرية غير صحيحة، لكنها حظيت باتباع كثر ومخلصين وبالنتيجة لا يمكن أن نعدَّ كثرة اتباعها دليلا كافيا على صدقها وصدق الداعين إليها. أما المعجزات، فهي أحداث تاريخية منقولة من قبل أفراد لا يمكن بسهولة الوثوق بدقة نقلهم، كما أن بعد المسافة الزمنية يقلل من قيمة هذه الأحداث، وفوق ذلك فالمعجزة بحاجة لاختبارات علمية تؤكد انها خارقة للطبيعة وغير قابلة للتكرار. خاصَّة أن هناك الآن الكثير من الأفعال التي يقوم بها أشخاص ويبدوعليها أول وهلة إنها معجزات، لكنها لا تعود كذلك بعد الكشف عليها علمياً[15].

إذن النبوة ظاهرة مغلقة على نفسها، وهي بلا معطيات تدعم صدقها. وأنا هنا لا استهدف تكذيب النبوة، بل أحاول تشريحها للوصول إلى فهم أعمق لها. خاصَّة أن

---

(15) سيأتي في القسم الثالث تفصيل الكلام عن المعجزات وقدرتها على إثبات النبوة.

للنبوة آثاراً هي من الثبات والرسوخ بحيث تجعل من عملية إلغائها أو تكذيبها خالية من الجدوى والمضمون. فليست هناك ظاهرة أثَّرت في تاريخ البشر أكثر مما فعلت النبوة. هذا من جهة، ومن جهة أهم فإن النبوة تُشْبع الحاجة البشرية للتدين، أو للاتصال بالماوراء، وهذه الحاجة لا يمكن إلغاؤها بالتكذيب أو بغيره. وهذا ما يفسر استمرار ظهور أفراد يدَّعون الاتصال بالغيب أو تمثيله، مع أن كل الأنبياء تقريباً حرصوا على ختم النبوة وتحريم ممارستها. ففي الديانة المسيحية نجد النبوة مقتصرة على المسيح نفسه، بالتالي فالمسيحية لا تسمح بتكرار النبوة. الإسلام أيضاً ختم النبوة، وربما بشكل أكثر وضوحاً وصرامة من المسيحية. ومع ذلك فأن الناطقين باسم الغيب لا يزالون مستمرين. وقد ظهر في العراق في نهاية القرن الماضي وبداية الحالي أكثر من داع يَدْخُل في هذا المضمون[16]. ومن هنا يمكن أن نفهم المغزى من تواطؤ الأنبياء على ختم النبوة كل من جهته وجانبه، فالأنبياء أكثر من يعرف خطورة دعوى النبوة على الناس والمجتمعات. فهذه الدعوى تتضمن تحويل أية فكرة إلى مقدس، وتحميل مسؤوليتها على عاتق السماء، ومهما كانت هذه الفكرة مجنونة وغير معقولة فهي ستتحول إلى عقيدة ومن ثم تابوا يحرم مسه والاعتداء عليه.

إذن النبوة عبارة عن بيئة خطيرة يمكن لها أن تؤوي أي فكرة مجنونة وتحولها إلى مقدس، ولذلك حرص الأنبياء على القول بختم النبوة، في محاولة لقطع الطريق على جميع من يحاول استغلال خطورتها لتمرير أفكار مجنونة أو مصالح مشبوهة.

بعبارة أخرى لا يقصد النبي الذي يختم النبوة قطع الطريق على الأنبياء من بعده، بل يقصد قطع الطريق على المدَّعين فقط، معولاً على قوة الأنبياء الحقيقيين في

---

(16) خلال الفترة الممتدة من عام 1990 إلى 2010 رصدت شخصيا في العراق كثير ممن ادعوا بأنهم نواب عن الإمام المهدي ومن ادعوا بأنهم هم الإمام نفسه ومن ادعوا بأنم يمثلون الله بنحو من أنحاء التمثيل.

اختراق عملية الختم هذه وتجاوزها بشكل أو بآخر. وهو ما فعله محمد عندما تجاوز مأزق وجوب انتظاره لقيامة المسيح، باعتبار انه يؤمن بأن المسيحية آخر رسالة منزلة من السماء، لكنه انقلب على هذا الإيمان وتجاوز هذا المأزق من خلال تبشيره برسالة تقع بموازاة المسيحية لا بامتدادها.

الفصل الثاني:

الاعتراف بالخطيئة

شك الصوفية

بقدر ما يكون الصوفي جاداً وصادقاً، تكون تجربته مكلفة ومخيفة.. وأكثر ما يخيف فيها؛ هو المرور بمحطات التوحيد الثلاثة: توحيد الأفعال ثم الصفات ثم الذات.. بالتأكيد يمكن أن تكون المخاوف مختلفة ومتباينة بحسب الشخصيات.. أقصد أن ما يخيف شخصاً قد لا يخيف غيره. وبالتالي فكلٌ يخاف من أشياء تختلف عن تلك التي يخاف منها غيره. وشخصيا أكثر ما أخافني في التوحيد هو ما ترتب على محطاته الثلاث، ففي كل محطة منها كان ثمة انهدام يؤدي بالضرورة لنوع من أنواع الرعب.

الخطأ أو الشرك

قلت سابقاً أن الصوفي يصل لفناء، أو توحيد، الأفعال بعد مروره بمقام التوكل الذي يصل من خلاله للإيمان بفكرة أن الله يتحكم بالوجود بصورة مباشرة. فمعنى التوكل، وكما أوضحت سابقاً، هو: أن يتخلى الصوفي عن إرادته سعياً وراء اختبار الحقيقة التي تقول أن الإرادة التي تحكم الكون هي إرادة الله وحده، الذي تدير الوجود بحكمة مطلقة؛ وبالتي يُطالَب الصوفي من قبل أستاذه[17] أن ينسجم مع هذه الحقيقة من خلال ترك إرادة تحكمه بالأحداث والقبول بتحكم الله بها. وهكذا يتعلم كيف يترك الخيارات لله، ويوطن نفسه على الرضا[18] بهذه الخيارات ومهما كانت

---

(17) أغلب الأحيان تكون المطالبة غير مباشرة؛ كأن يطلب (الشيخ) من مريده الدوام على ترديد آيات أو أدعية تصب في سياق تأكيد فكرة وحدة الفاعل؛ كالآية التي تقول: (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) أو التي تقول: (إن الذين يبايعونك إنما يبايعون الله، يد الله فوق أيديهم) أو التي تقول (وما تشاءون إلا أن يشاء الله).

(18) «الرضا أحد المقامات التي يمر بها الصوفية ومعناه: هو ترك السخط عليه "سبحانه وتعالى" فيما يجريه عليك من الأضرار. بل يتلقى "الراضي" حكمه بالفرح والسرور وإن كان هلاكه فيه لصدق

مكلفة. وهكذا يؤمن وبشكل تصاعدي بحقيقة: أن الله هو الفاعل الأوحد، وما بقية الفاعلين إلا ممرات مختلفة لتمرير فعله هو.

وهنا تبدأ محطات الخوف التي أقصدها، وبالنسبة لي فهنا بدأت أول مخاوفي، فبعد أن اقتنعت بأن أحداث حياتي يمكن أن تسير من دون تدخل مني، أخذت انسجم مع الحقيقة التي تقول بوحدة الفاعل، وهذه القناعة قادتني لأخرى أهم وأخطر تقول بأن الشك بوجود فاعل غير الله هو شرك[19] به ونفي لوحدته المطلقة.. ثم قناعة تتأسس على القناعتين السابقتين هي: أن اختياراتي وأفعالي ما هي إلا تجسد لأفعال وخيارات الله[20].. وبالتالي فلا بد أن تكون إرادتي منسجمة ـ اضطراراً وليس اختياراً ـ مع الإرادة الإلهية، بل هي تعبير مباشر عنها. وهنا واجهت الخوف من أن توصلني هذه الحقائق لاقتراف الأخطاء. باعتبار أن إرادة فعل هذه

محبته، ولا يتمنى زوال شيء مما فعله له من الضرر حتى يكون هو الذي يدفعه جل وعلا» [قاموس المصطلح الصوفي: م. س: ص73].

(19) هذا الشرك يحذر منه الصوفية بقوة ويعتبرونه من أهم الظلمات التي يجب على سالك طريق الحقيقة أن يخرج منها. وهو الشرك الذي يسمونه بـ(الشرك الخفي) ويعتقدون بانهم وحدهم قادرون على التخلص منه، وبالتالي فهم يعتبرون جميع من لا يؤمن بوحدة الفاعل ـ التي هي الدرجة أو المقدمة الأولى لفلسفة وحدة الوجود ـ مشرك بالله، لكن لا تترتب على شركه عقوبة؛ لأنه خاص (بالأولياء) ولا يمكن لغيرهم الإيمان به ومن هنا اعتبروه خفياً.

(20) يقول الدكتور أبو العلا عفيفي وهو يتحدث عن هذا التوحيد: «هو التوحيد الناشئ عن إدراك مباشر لما يتجلى في قلب الصوفي من معاني الوحدة الإلهية في حال تَجِلُّ عن الوصف وتستعصي على العبارة: وهي الحال التي يستغرق فيها الصوفي ويفنى عن نفسه وعن كل ما سوى الحق، فلا يشاهد غيره لاستهلاكه فيه بالكلية. [...] هذا هو الفناء الصوفي بعينه، وهو أيضاً مقام المعرفة الصوفية التي ينكشف فيها للعارف معنى التوحيد الذي أشار إليه ذنون المصري (إذ يقول): (إنه بمقدار ما يعرف العبد من ربه يكون إنكاره لنفسه، وتمام المعرفة بالله تمام إنكار الذات). فإن العبد إذا انكشف له شمول القدرة والإرادة الإلهية والفعل الإلهي، اضمحلت الرسوم والآثار الكونية في شهوده وتوارت إرادته وقدرته وفعله، ووصل إلى الفناء الذي هو عين البقاء». [التجربة الصوفية: م. س: ص6].

الأخطاء هي إرادة إلهية وممارستها هي تجسيد لمارسات المطلق!! وما زاد من مخاوفي بل وأكد هو ما يشاع عن الصوفية من انهم يبطنون غير ما يظهرون وانهم لا يترددون عن اقتراف الذنوب، كما أن شطحات الصوفية تؤكد هذا الموضوع.

على كل حال كنت بمواجهة سؤال محرج هو: إذا كانت الإرادة التي تحكم الوجود واحدة فمن أين تأتي إرادة ممارسة الأخطاء والذنوب؟ ثم إذا كانت مجريات حياتي تتم بإرادة المريد الأوحد وإذا كان الشك بتعدد الإرادة والفعل هو شرك، فكيف أجرؤ أنا على التردد كلما وقفت بمواجهة الخطيئة، ألا يكشف هذا التردد عن إيمان ناقص بوحدة الفاعل؟!

لقد أشرت سابقاً لأهمية الصدق في رحلة السير إلى الحقيقة. وأن صدق الصوفي يجب أن يجعله جدّياً في تحقيقه لمقتضات رحلته وضرورياتها، وبالتالي هو لا يستطيع أن يغادر محطة من محطات رحلته وهو يشك أدنى شك بمدى تحقيقه لشروطها، وعند العقدة التي يشتبك خلالها فعل الله وفعل الإنسان يقف الصوفي على واحدة من أهم اختبارات قدرته على أن يكون صادقاً. وقد عرفت من خلال تجربتي كم أن هذا الاختبار صعب ومريع. فكيف يمكن لي أن أجرب ممارسة الخطيئة وأنا أسير على طريق يقوم أساساً على الأخلاق وحسن السلوك، خاصة بعد رحلة التطهير التي تُبْتُ من خلالها عن العودة لممارسة كل أشكال الذنوب.. إذن بالنسبة لي كانت الخطيئة والذنب أشياء مروعة، لكن من جهة أخرى بدأت أجد بأن امتناعي عن ممارسة بعض الأفعال هو شك محرج بفعالية الله قد يؤدي لنحو من أنحاء الشرك الذي يبعدني عن الوصول لغايات الكمال التي كنت استهدفها..

بعبارة أخرى: الله هو الفاعل الأوحد في الوجود هذه حقيقة آمنت بها ـ خلال تلك المرحلة ـ بشكل لا يقبل الشك، وكان هناك سؤال يعارض هذه الحقيقة ويقاطع إيماني بها وهو نفسه السؤال الذي عبر عنه الحلاج بأبياته التي يقول فيها:

أنا أنت بلا شك

فسبحانك سبحاني

وتقديسك تقديسي

وعصيانك عصياني

فَلِم أجلد يا رب

إذا قيل هو الزاني؟

الحلاج هنا يعبر عن قلق هذه المرحلة وهو يسأل: لماذا يُحاسِبُ الله الإنسان على الأفعال التي لا ذنب له بارتكابها باعتبار انها تجسيد لأفعاله هو؟

لكن الوقوف عند هذا التساؤل ما كان له أن يطول بي لأن كل رحلة التصوف تدفعني تجاه تجاوز كل عقبات الشرك بالله والعبور لمشاهدة وحدته الحقيقية، إذن كان اختيار ممارسة الخطأ أو حتى الخطيئة اختياراً لا بد منه بالنسبة لي؛ وهذا الاختيار إجباري ولا بد أن يكون قد اختاره أي صوفي حقق فناء الأفعال؛ فطريق هذا الفناء يمر عبر الخطيئة وهو مشروط بها، وهو الأمر الذي أكده تراث الصوفية وما يختزنه من إشارات وشطحات وحكايات تشير لهذا المضمون. كتعريف التوحيد المنقول عن أبي يزيد:

«[التوحيد] هو اليقين [واليقين] هو معرفته أن حركات الخلق وسكونهم فعل الله عز وجل لا شريك له في فعاله، فإذا عرفت ربك واستقر فيك فقد وجدته»[21]

الكلام عن ممارسة الخطيئة لا يشمل بالضرورة الذنوب الكبرى: بل أي خطيئة أو ذنب، المهم أن ممارسة هذه الخطيئة تتم تحت قناعة أن المطلق هو الذي يمارسها..

---

(21) ابو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، م. س، ص82.

شخصياً كانت عملية ممارسة الكذب أول ما أرعبني خاصَّة أنني تركت الكذب بجميع أشكاله خلال رياضات التطهير والتوبة، وفعلاً استطعت أن أحقق درجة قصوى من هذا الامتناع، وكان ذلك بالنسبة لي إنجازاً يصعب التخلي عنه، لكن في مرتبة توحيد الأفعال صار الامتناع عن الكذب بمثابة شرك بالله.. بعبارة أخرى: (تخيل) انني وجدت نفسي في يوم ما، مخيراً بين أن أكذب أو لا أكذب. فاخترت يومها ألا أكذب، وبعدها سألت نفسي عن سبب امتناعي عن الكذب؟ وإن كان امتناعي قد لوث إيماني بحقيقة تحكم الله بأفعالي؟ هذا الحدث عندما يتكرر يتحول لمصدر خوف من انهيار التجربة بتمامها. ولك أن تتخيل كيف يمكن للأمر أن يترجم التعامل مع أي ذنب، وسواء أكان صغيراً أم كبيراً فالفكرة واحدة، انك تفعله أو لا، وعندما تختار ألا تفعله تسألك نفسك إن كان هذا الخيار صادراً من بقايا شكوكك بالتوحيد أم أنه صادر من الذات الواحدة غير المشروخة بالشكوك والظنون البشرية الناقصة..

إن اختيار ممارسة الخطأ يؤدي بشكل حتمي لنهاية الجدل المحتدم داخل نفس الصوفي حول جواز ممارسته، وبالتالي يوصله لحافة من حواف الانهيار الخلقي والسلوكي، ذلك انه وبشكل مفاجئ يجد نفسه حراً في فعل أي شيء يريده، بل يجد بأن كل الأشياء التي حرم نفسه منها خلال رياضات التطهر والتوبة أصبحت متاحة وبمتناول يديه. وشخصياً وعند تلك النقطة الجوهرية انطلق في داخلي رعب لا يمكن وصفه، وذلك عندما خفت أن يقودني مثل هذا الإيمان لممارسة خطأ أكبر، سألت نفسي: ماذا لو اضطررت لاختيار السرقة من عدمها (مثلاً) وليس الكذب من عدمه؟ ماذا إن استمر مسلسل ممارسة الأخطاء إلى ما لا نهاية؟

المذنِب

الجواب على هذا السؤال يتوقف على فهم معادلة يتصارع فيها طرفان: طرف الأحوال والأفكار والمشاعر والأحاسيس التي تلجئ الصوفي لمارسة الخطيئة. وطرف، المميزات الشخصية والبنية الأخلاقية الذي سيتحكم بطبيعة الممارسة ونوعية الأخطاء. فهذان المحددان سَيَخُطّان أمام كل صوفي خطه الذي لا يستطيع أن يتخطاه ـ خلال عملية ممارسة الأخطاء ـ تحت أي مبرر. صحيح أن في أحوال التوحيد من المبررات ما يسمح بممارسة أي خطأ أو ذنب ومهما كان كبيراً، لكن يبقى الإنسان محكوماً بحدوده وممكناته.

معي كانت الأخطاء منسجمة مع طبيعة شخصيتي. ومع أنني ذهبت في عملية ممارستها لديات كنت أعتبرها بعيدة وقاسية ولكنها بقيت ـ على الأقل وفق رؤيتي الحالية ـ ضمن الديات المقبولة والمعقولة والتي تندرج فيما يمكن اعتباره مدى تسمح به بنيتي الأخلاقية.. وهو مدى يتعلق، وربما ينحصر، بممارسة بعض الرغبات الجسدية العابرة.

لكن حتى هذه الممارسات (العابرة) كانت مسبوقة ومتبوعة بصراع مرير تنازعني خلاله خوفان: الخوف من عدم ارتكاب المعصية، وهو خوف مدفوع بإرادة تجنب الشرك بالله. والخوف من ارتكابها وهدفه أن تكون ممارسة المعصية خالية من أية غاية نفسية وهي متعلقة فعلاً ومحصورة بإرادة تحقيق التوحيد..

هذا الصراع إذا تمكن من شخصية تتصف بمستوى جيد من التلقائية والحرص على تحقيق الأهداف بإخلاص فأنه سيهدد بنوع من أنواع الفصام.. وهو تهديد لا يستطيع أن يدرك مدى إمكانه إلا من مر بالصراع الذي أشرت إليه قبل قليل والذي يمكن تسميته بـ(صراع الكثرة والوحدة)، والذي يخوض خلاله الصوفي مصاعب عبور كثرته باتجاه وحدته، أو الانتقال من إنسانيته إلى إلهيته. فمن الواضح بأن إيمان

الصوفي بإلوهيته لا يمكن أن يكون سهلاً ومن دون عقبات إدراكية هائلة، إذ كيف يمكن لبشر ـ يعاني ويحزن ويخاف ويحتاج ـ أن يصل بوعيه لحالة تجعله يصدِّق بأنه متوحد مع الله لدرجة تؤهله ادعاء الإلوهية؟. إن تحقيق مثل هذه الحالة من حالات الوعي لا تكون سهلة وخالية من الصراع والشك والخوف إلا على المجنون أو الأبله..

بالنتيجة؛ هناك صراع. وأكثر محطات هذا الصراع قوة هي محطة ممارسة الذنب.. لأن التصوف في أصله عملية محاصرة للذنب والخطيئة، على الأقل لأن الذنب يبعد الروح عن تأملاتها ويتركها فريسة سهلة لدارات الجسد. والصوفي لا يصل للمراتب العليا من الذوق والشهود إلا بعد أن يتطهر عن ممارسة جميع أنواع الأخطاء ومهما كانت صغيرة وتافهة، وذلك من خلال رياضات شاقة يصل من خلالها لأعلى مراتب الزهد والتقشف. وخلال تجربتي الشخصية كان الوصول لعتبة الخطيئة يمثل نهاية انهيار تام ومتسارع بدأ بترك الرياضات أولاً.. وكانت رياضات التقشف قد وصلت بي للحدود القصوى من عمليات محاصرة الجسد والحد من سلطته، أي لدرجة الامتناع عن تلبية حاجاته اليومية الضرورية. بغرض كسر قيوده التي يحكم بها الروح.. لكن في لحظة ما بدا لي الأمر مضحكاً تماماً؛ فكيف يمكن للجسد أن يحد من انطلاقات روح ممزوجة مع الروح الأعلى ومتحدة معه؟ كيف يمكن لبعض الممارسات التافهة أن تهز ثقتي من تحقق إلوهيتي؟ هذا السؤال أدى أول الأمر للتخلي عن التزامات الرياضات الجسدية، واستمر إلى أن وصل لحدود ارتكاب المحرم أو الممنوع..

هذا الصراع عبَّرت عنه أحوال الحلاج بشكل دقيق، وقد ورد في كتاب أخبار الحلاج ص23 ما يؤكد قوة (صراع الوحدة والكثرة):

«قال إبراهيم الحلواني دخلت على الحلاج فوجدته يصلي [....] ثم قال يا إله الآلهة ويا رب الأرباب ويا من (لا تأخذه سنة ولا نوم) رد إلى نفسي لئلا يفتتن بي عبادك. يا هو أنا وأنا هو، لا فرق بين أنّيتي وهويّتك إلا الحدث والقِدَم. ثم رفع رأسه ونظر وضحك في وجهي ضحكات، ثم قال: يا أبا إسحق أما ترى أن ربي ضرب قدمه في حدثي حتى استهلك حدثي في قدمه، فلم يبقَ لي إلا صفة القديم، ونطقي في تلك الصفة. والخلق كلهم أحداث ينطقون عن حدث. ثم إذا نطقتُ عن القِدَم ينكرون علي ويشهدون بكفري ويسعَون إلى قتلي. وهم بذلك معذورون، وبكل ما يفعلون بي مأجورين».

حال الحلاج هنا يكشف عن أزمات نفسية تتعلق بصراع الوحدة والكثرة، وكيف أن العودة للكثرة ليس متاحاً له، لأنه مستغرق بوحدته. لكن هذه الوحدة تكلفه الكثير وتهدد حياته، الحلاج لا يستطيع أن ينافق نفسه ولا يستطيع أن يعيش ازدواجية رخيصة وبالتالي فمن المؤكد أن ممارسته الذنوب تحت ضغط توحيد الأفعال كانت تعرضه لشكوك الناس واتهاماتهم وهذا ما قصده بقوله (فلم يبق لي إلا صفة القديم).

ما أريد أن أصل إليه هو أن ممارسة الذنب مرحلة لا بد منها لكل صوفي يتحقق في أولى مراتب التوحيد. بل أن الوقوع بدائرة الذنب هو شرط التوحيد الأفعالي، وأن تجنب هذه الدائرة يُبقي التوحيد مشكوكاً به عند الصوفي. وشكوكه هذه ستمنعه حتماً من الدخول في أحوال التوحيد الأخرى، التي هي أحوال نفسية شعورية يشعر من خلالها على نحو لا يقبل أي شك بأن أفعاله وصفاته وذاته هي أفعال وصفات وذات الله..

دائرة الذنب تحقق توحيد الأفعال وتؤهل لرحلة توحيد الصفات: وهي مرحلة تملي نوعاً آخر من أنواع (الانزلاقات). بل المشكلة تتعقد عندها، وتزداد تعقيداً في

توحيد الذات، وبالتالي يبقى السؤال عن جواز ممارسة الذنوب ومدى شمول هذا الجواز لارتكاب الذنوب الكبرى سؤالاً يؤرق الصوفي ويختبر قدرته على الصمود ويمثل المحك الحقيقي لقابليته على أن يحقق مرحلة الفناء التام..

في توحيد الصفات لا يعود هناك متعلق بصفات الحسن والقبح غير الله؛ فما دام ليس ثمة غير فاعل واحد، إذن فليس هناك غير موصوف واحد بالصفات، ومهما كانت قبيحة أو مكروهة.. عندما يفعل الصوفي الخطأ بعنوان أن الذي يمارسه هو الله وحده، سيعترف بعد ذلك بان الله أصبح مخطئاً وموصوفاً بصفات المخطئين، أي سيكون سارقاً وكاذباً وازدواجياً ووووو الخ.

وهكذا سيشهد الصوفي وبمستوى إدراكي شهودي عال بأن الصفات كلها متعلقة بموصوف واحد. وهذا ما يفسر محبة الصوفية لكل الناس حتى المجرمين منهم وبوصفهم تجليات حقيقية للمحبوب المطلق، بل أن محبة المخطئين تعبر عن حال عال من أحوال فناء الصفات والتي يستغرق خلاله الصوفي بأحوال من الشهود تنكشف له خلالها مستويات رائعة من مستويات وحدة الشهود[22].

الخطيئة شرط الفناء

عندما يحقق الصوفي توحيد الصفات ويشهد على أن ليس في الوجود موصوف غير الواحد، سيكون واقفاً على عتبة توحيد الذات، أي عتبة الفناء التام. وسيكون شرط تجاوز هذه العتبة هو فناء ذات الصوفي بذات الله، ومعنى فناء ذاته هو انهدام أناه وانمحاء استقلاله (وتسامي) هويته..

---

(22) أكثر الإيضاحات، المختصرة، التي تناولت هذا المصطلح ما جاء بكتاب التجربة الصوفية لنهاد خياطة إذ يقول: «إذا قال الصوفي: لا أرى شيئاً غير الله، فهو في وحدة شهود. وإذا قال: لا أرى شيئاً إلا وأرى الله فيه، فهو في حال وحدة الوجود» [التجربة الصوفية، م. س، ص5].

لكن كيف يمكن تحقيق ذلك؟ كيف يمكن التحقق بالإلوهية والخروج من البشرية والتخلص من كل الشكوك التي تعوق ذلك؟

أأنت أم أنا هذا في إلهين؟

حاشاك حاشاك من إثبات أثنين

بيني وبينك إنيي ينازعني

فارفع بلطفك إنيي من البين

البينية التي يتحدث عنها الحلاج هي بينية الذات. ذاته الحائرة والمترددة بين حدين، حدها الإنساني وحدها الإلهي؛ أو كما يعبر المتصوفة، حد الناسوت وحد اللاهوت.. والشكوك التي تطرحها الأحوال التي يعاني خلالها الصوفي مصاعب الانتقال من ناسوته إلى لاهوته تأتي من أسباب كثيرة؛ منها ما يتعلق بالموروثات الدينية كتحريم القول بالحلول أو الاتحاد. وهو ما يوقف الصوفي مرددا بين تصديق ما يجزم به من مشاعر وأحاسيس ومعارف تدفعه تجاه الإيمان بوحدة الوجود، وبين الخوف من أن تكون هذه المشاعر أو الأحاسيس نوعاً من أنواع السقوط في محذورات دينية ناشئة من أوهام إدراكية. وهنا يجدر بي تثبيت حقيقة مهمة كنت قد أشرت لها سابقاً، هي:

أن العلاقة بين سرعة العروج بمدارج التصوف وبين كون عقلية الصوفي منطقية هي علاقة عكسية. فالتفكير المنطقي هو سبب آخر من الأسباب التي تنشأ عنها شكوك الصوفي بصدق فنائه. فكلما كانت تركيبة منظومة الوعي خاصة الصوفي منطقية أكثر كانت سرعته في العروج أقل؛ فأكثر أحوال ومقامات التصوف لا منطقية؛ كما هو الأمر مع مقام التوكل الذي يُجَمِّد فيه الصوفي خياراته ويتخلى شيئاً فشيئا عن

إرادته، أو أحوال التوحيد وهو يؤمن أن أفعاله أو صفاته أو ذاته هي أفعال وصفات وذات الله. فهذا الإيمان هو الآخر لا منطقي، فكيف يصدق إنسان ما، أن فعله للأشياء وممارسته لها إنما هو نوع من أنواع الوهم وأن الحقيقة تقول بأن فاعل الأشياء الحقيقي وممارسها الأوحد هو الله؟

منظومة الوعي المنطقية تطرح تساؤلات كثيرة حول معقولية القول بوحدة الوجود. الأمر الذي يجعلها مصدراً من مصادر التشكيك بجدية الأحوال والمقامات التي يمر بها الصوفي. ومن هنا نجد أن أغلب رياضات الصوفية، بالذات منها التي تتعلق بما بعد مقامات التوكل، تركز على تمييع الجهد المنطقي في منظومة الوعي الصاعدة في رحلة العروج نحو الفناء. ولأن كثرة اعتماد المنطق في منظومات الوعي أمر نسبي، تكون المنظومة التي تلجأ للمنطق بمستوى أقل هي الأقدر على تحقيق أحوال ومقامات التصوف بصورة أسرع.. والأمر هنا أشبه بلحظات الإبداع التي تشترط اللامنطق، فمثلاً التفكير الذي يشكل رحماً لولادة الشعر أو الفن التشكيلي هو تفكير لا يحكمه المنطق بصورة تامة، بينما التفكير الذي يشكل رحماً لولادة البحث العلمي تفكير يتحكم به ويسوده المنطق.

لقد عبرت أبيات الحلاج السابقة بشكل مباشر عن الشكوك المنطقية التي تعيق تصديقه بفنائه، خاصة وهو يقول:

(أأنت أم أنا هذا في رداءين؟؟)،

فهنا الشك مخيف، لأنه شك (بالأنا.. بالهوية)، أنا أم أنت؟ وهو شك منطقي، فكيف أكون أنا ومع ذلك أكون أنت؟ وعندما يصل الشك حدود الضمير (أنا) فمن المؤكد أنه سيكون شكاً مرعباً، لأنه يكشف عن أن الشاك يسعى جاهداً للتخلي عن ذاته ونزع أناه، ولا يمكن أن تكون عملية نزع الأنا سهلة أو خفيفة..

بالإضافة للأسباب المنطقية التي تعيق تحقيق الفناء يأتي سؤال الخطيئة ليطرح نفسه من جديد وبقوة أكثر، إذ ليس هناك مبعث على تردد الصوفي من عبور ناسوتيته أكثر من ممارسته الخطيئة، ومهما كانت ممارسات الصوفي للأخطاء خلال فنائي الأفعال والصفات ممارسات نابعة عن توحيد حقيقي فإنها لا تمكنه تماماً من عدم التردد أو الشك، خاصَّة أن وقوف الصوفي عند عتبة الفناء بالذات المطلقة (الله) يدفعه تجاه استحضار حالات الكمال والتجرد عن كل ما يبعث على الارتكاس بالانشغالات (المتدنية) وأهمها انشغالات الجسد، وهي أكثر الانشغالات التي تقطع حالات التأمل التي هي الزاد الوحيد الصالح لرحلة العروج للفناء التام. كما أن الخطيئة تحضر هنا بشكل كبير لأن الصوفي يعجز وهو في حالات الفناء عن ممارسة طقوسه العبادية. فليس من المعقول أن يؤدي عبادة الصلاة (مثلاً)، أو الصيام أو أية عبادة أخرى، لأن هذه العبادات جميعها تشترط (البينية) وتجعلها حاضرة في وعي الصوفي، بينما هو يسعى جاهداً لرفع هذه البينية التي تعيق فناءه أو تتنافى وإيمانه بأن ليس في الوجود سوى الله. الصوفي يريد أن يعبر الناسوت إلى اللاهوت، لكن العبادة تبقيه ثابتاً بناسوته؛ لأن الله لا يَعْبُد نفسه.

العقدة الصعبة في هذا الموضوع هي ترك العبادات، فهي خطأ وخطيئة وذنب ولا يخطر على ذهن الصوفي قبل وصوله للفناء أنه سيفكر يوماً بترك ـ بل بمجرد التهاون بـ ـ العبادات، خاصة وأنها الوسيلة الأكثر فاعلية بالنسبة إليه في رحلته التي أوصلته إلى تخوم الفناء فكيف يمكن له أن يتخلى عنها؟

لكن ما يهون مخاوف الصوفي، في هذا الإطار، هو نفس تراث الصوفية الزاخر بالكثير من الشواهد التي تتحدث عن تخلي الصوفية عن ممارسة العبادات، كالقول المأثور عن أبي يزيد البسطامي: «عجبت ممن عرف الله كيف يعبده»[23]، أو هذه

[23] أبو يزيد البسطامي المجموعة الصوفية الكاملة، م. س، ص59.

الحادثة المنقولة عنه: «وجه ذو النون إليه [إلى ابو يزيد البسطامي] مصلى فقال: ما أصنع به، وجه إليَّ متكئاً أتكئ عليه»[24] أو بيت الشعر التالي المنسوب إلى الحلاج:

إذا بلغ الحب الكمال من الفتى

وغاب عن المذكور في سطوة الذكر

يشاهد حقاً حين يشهده الهوى

بأن صلاة العارفين من الكفر[25]

إن التساؤلات المنطقية والخوف من الوقوع بما يسمى بـ(شبهة الحلول والاتحاد) والخوف من ترك العبادات هي الشكوك أو الأسباب التي دفعت الحلاج إلى أن يطلب من الله رفع البينية بينه وبين إلوهيته (فارفع بلطفك إنيي من البيني). وهي كلها شكوك يمكن أن تختصر بقبول أو عدم قبول عملية ممارسة الخطأ التي قلنا سابقاً بأنها شرط تحقيق الفناء بصورة تامة.

فقاعة الفناء

الآن يمكن تبرير سبب توقفي عن متابعة الحديث المتعلق بالظروف الموضوعية التي تصنع النبوة. ففي بداية هذا الفصل قد تحدثت عن سكتين يسير عليهما قَدَر النبي، سكة الصفات الذاتية وسكة المصادفات والأقدار، لكنني لم أتحدث عن المصادفات والأقدار بسبب حاجتي لفتح ملف وحدة الوجود، أو الإيمان بواحدية الفاعل والمتحكم بالأحداث، من أجل أن يكون الحديث عن الأقدار حديثاً يقف على

---

(24) م. ن، ص54.

(25) التجربة الصوفية، م. س، ص157.

أرضه الصلبة. الأرض التي يؤمن الواقف عليها بأن ليس في الوجود فاعل سوى الله، وأنَّ كل الفاعلين الآخرين ليسوا أكثر من تجليات متعددة ومختلفة له. إذن قبل الحديث عن الأقدار التي تسوق النبي تجاه نبوته لا بد من فتح ملف وحدة الوجود والرؤية التفسيرية التي تنبثق عنها.

مع تحقق الفناء لا يعود ممكناً القول بأن في الأحداث مؤثراً غير الله، فهو وحده الذي يريد ويختار ويفعل، وأي أيمان بوجود مؤثر غيره يعني نحواً من أنحاء الشرك أو (الشرك الخفي) كما يصطلح الصوفية. على هذا الأساس فإن الفناء يجعل من النبوة أشبه شيء بقدر محض وحتمي يساق إليه النبي شاء أم أبى.. وحتى الصفات الذاتية التي قلنا بأنها شرط في تأهيل شخص ما، لمرتبة النبوة، ستكون هي الأخرى مفردة من مفردات هذا الحتم..

لكن تفسير الأحداث والأمور وفق هذه الرؤية لا يرافق الصوفي عمره كله؛ والسبب أن هذه الرؤية مرتبطة بالتوحيد والفناء، فإذا انهدم الفناء، وانقلب الوعي على إيمانه به، انهدمت معه هذه الفلسفة وصار المشهد أمام الصوفي مختلفاً تماماً.

وحسب التجربة التي مررت بها وبعد انتهاء الفناء وانهدام إيماني بمبدأ وحدة الوجود، صار تفسير الكيفية التي يسير وفقها الكون والتاريخ والمصير، لا ينسجم وهذا المبدأ. ذلك أن انهدام الفناء يثلم مبدأ وحدة الوجود ثلمة كبيرة يمكن أن تصل بالصوفي حد الاقتراب من الإيمان بالعبثية... لكن كيف؟

أن توحد ذات الصوفي بذات الله أو فنائه بالذات المطلقة لا يقوم إلا على أنقاض جميع الرؤى التي كان يؤمن بها ويستخدمها في تفسير الأشياء، وبضمنها الرؤى الدينية. إذ الفناء حال من الذوق والشهود يُنتج فلسفة أو رؤية فلسفية ذاتية مستقلة قائمة بذاتها، ولا تستعير شيئاً من خارجها؛ لأن مبدأ هذه الفلسفة والأساس الذي تقف عليه هو الإلهام، بل الوحي.. والصوفي ومنذ بدايات توحيد الأفعال يكف عن

استلام المعارف من غير ذاته، معتقداً بأنه يوحى إليه. إذن فالمستغرق بفنائه لا يعود يفهم الأشياء كما كان يفهمها سابقاً. وأهم المفاهيم التي تتغير معانيها عند الصوفي في هذه المرحلة هي تلك التي تتشكل منها فلسفة الدين، أي مفاهيم (الله، الدين، الإيمان، الوحي، النبوة، القيامة، الشريعة...) وما إلى ذلك.. فكل هذه المفاهيم تتشكل خلفياتها المعرفية من جديد: فمثلاً، مفهوم الدين لا يعود عبارة عن تعاليم واجبة التطبيق. إذ كيف يمكن للنبي أن يؤمن بجدوى تعاليم غيره من الأنبياء؟

على الأقل هذا ما حصل مع موسى بالنسبة لتعاليم من سبقه ولعيسى بالنسبة لتعاليم موسى ولمحمد بالنسبة لتعاليم عيسى. الصوفي يؤمن خلال فنائه بأن الأديان مخلوقة لغيره، أو لمن هم دون تحققه المعرفي، خاصّة إذا أسند رأيه هذا، إلى المفهوم مباشرة من الآية القرآنية: (واعبُد ربَّك حتى يأتيك اليقين)[26]. إذ ليس هناك يقين أكبر من يقين يؤمن صاحبه معه بأنه هو الله. وبنفس الطريقة ولنفس الأسباب يتغير مفهوم الوحي ومفهوم (الله).. وهكذا يُكَوِّن الفناء للصوفي فلسفة خاصّة وديناً خاصاً. لكن هذا الدين وتلك الفلسفة ينهدمان بمجرد انهدام الفناء وتكسر الرؤية التي صنعت بسببه، ما يوقع الصوفي بدوامة خطيرة من اللاإدرية أو التيه المعرفي. وهو التيه الذي سماه بعض الصوفية بـ(الجهل المطبق) أو (العماء التام). وفيه يفقد الصوفي أية قدرة على المعرفة، فكيف يمكن له أن يثق بأية معرفة إذا كانت معرفته بوحدته مع الله والتي هي معرفة شهودية ذوقية انهزمت وتكسرت وبان له خواؤها، وإذا كانت المعارف التي هي من هذا المستوى الذوقي العالي قابلة للخطأ فكيف يمكن له أن يثق بأي معارف أخرى تأتيه عن طريق التلقين أو غير التلقين؟

بالنسبة لي وبعد أن أدركت بأن فنائي بالله كان مجرد كذبة إدراكية، وقفت مبهوتاً ومهزوماً وفارغاً من أية معرفة.. لم أعد أعرف معنى الكثير من الأشياء،

---

(26) الحجر 99.

حتى مفهوم الله لم يعد له دلالة محددة عندي، خاصة أن الرؤى التقليدية أصبحت تافهة بنظري؛ ذلك أن الله الذي كنت أعبده قبل التصوف وفنيت ذاتي بذاته، انفصَلتُ عنه بسبب إدراكي بأن فنائي بذاته محض كذبة إدراكية. وهي الكذبة التي أدركت بسببها حقيقة أن هذا الإله لا يمكن إدراكه فضلاً عن الفناء به.. أبداً لا يمكن لوعي البشر أن يفتح منفذاً يطل من خلاله على أية معرفة تليق بحقيقة الوجود المطلق. أما هذا الركام المعرفي الذي راكمناه ونحن نحاول تصوير المطلق و إدراكه فما هو إلا وهم ينكشف عن عمليات فاشلة لتضخيم صورة الإنسان..

لقد عرفت بأن صورة الإله الذهنية التقليدية التي آمنت بها قبل الفناء، ما هي إلا استنساخ مكبر عن صورة الإنسان الذهنية، فنحن لا نعرف عن الإله إلا كونه سامعاً باصراً قوياً مريداً عالماً حياً باقياً وووالخ. وهذه الصفات صفات بشرية بامتياز.

إن انهدام صورة الإله التقليدية مع الفناء، ثم انهدام صورة الإله التي يكونها نفس الفناء، يجعل إله الصوفي بلا صورة، بلا هيأة أو ملامح.. وهنا يواجه الصوفي أكبر صدمة أو أزمة (إدراكية/ نفسية) يمكن أن يواجهها إنسان، فالرب الذي عبده حدَّ أنه أخلص له، وأخلص له حدَّ أنه أحبه، وأحبه حدَّ أنه عرفه، وعرفه حدَّ أنه فني به، اكتشف في نهاية المطاف أنه غير موجود!! نعم فبانفجار فقاعة الفناء تتبخر كل الكلمات والمفاهيم وبالتالي الفلسفة المتعلقة بها والناتجة عنها. رحلة كاملة استغرقت سنيناً طويلة تتحول إلى هباء، فأي سخرية يواجهها الصوفي، وأي هزيمة يشعر بها وأي خواء معرفي وفراغ ذهني يعانيه؟ صحيح أن الصوفي لا يمكن له أن ينكر وجود الله تماماً - أو هذا ما لم أتمكن منه أنا على الأقل - لكنه بالتأكيد سيكفر بكل صوره المألوفة، وعلى هذا الحال لا يمكن له أن يعتبر نفسه مؤمناً ولا ملحداً. نعم سيجد بأنه مرغماً على الإيمان بالمبدأ، بالمصدر الذي صدرت وتصدر عنه الموجودات على اختلافها، لكنه لن يستطيع أن يشكل أية صورة تتعلق بهذا المصدر، بمعنى أنه

سيعاني بقية حياته لعنة اللاإدرية سيمرض بمرض من الجهل المستمر بحقائق الوجود (العليا).

العبث بالمصائر

مع انهدام الصورة التقليدية للإله لم اعد أؤمن بالمعنى التقليدي لمفهوم القدر، فهذه الكلمة أصبحت غير مفهومة بشكل دقيق بالنسبة لي: والسبب أن مفهوم القدر، إسلامياً، يرتبط بمفهوم (الله). وهذا المفهوم الأخير صار أكثر من مجهول: فلم يعد يتعلق بذلك الموجود المطلق الذي يتحكم بالأحداث بشكل رتيب وبالاستناد إلى رؤية مسبقة وحكيمة.

لكنني مع ذلك لم أستطع أن أنكر حقيقةً، كثيراً ما أجدها ماثلة أمامي: تقول بأن الخيارات ليست كلها متاحة للإنسان وأن هذا الإنسان يساق سوقاً لمصير مرسوم له سلفاً. ومن هنا صار تفسيري لسيرورة الحياة تفسيراً أعرج: فأنا من جهة، أؤمن بأن هناك من يتحكم بمصير الإنسان، وأنا من جهة أخرى لا أعرف طبيعة هذا المتحكم ولا الآلية التي يستخدمها في تحقيق تحكمه ولا الغاية التي من أجلها يقوم بفعل التحكم.

بعبارة أخرى: يقول الذين يؤمنون بالقدر بأن الأشياء تحدث بإرادة الله ووفق حكمته اللامتناهية، وأن الله يفعل ما يفعل لأهداف لا يدركها إلا هو: وهذه الرؤية منسجمة مع فلسفة دينية متكاملة، تعتقد أنها تعرف الله الذي تتحدث عنه: فهو إله يتدخل بأدق التفاصيل ولا يعزب عنه مثقال ذرة في الأرض ولا في السماء ولا يخطئ ولا يظلم... الخ. وبالنتيجة فإن تفسير طبيعة الوجود والسكة التي يسير عليها سيكون وفق هذه الفلسفة تفسيرا يمشي على قدمين سليمتين. لكن بالنسبة لي ـ وربما لكل صوفي مر بنفس التجربة التي مررت بها ـ لم أعد أؤمن بالله كما يؤمن به الآخرون، على الأقل لأن الصورة الفلسفية السالفة المرسومة عن الله تكسرت عندي؛

أي إنني أصبحت أشك إن كان الله مهتما بالتدخل بكل شيء. ثم إن المطلق الذي أؤمن بوجوده لم يعد مُرغماً، بالضرورة، على الاحتكام لمفاهيم ابتكرها الإنسان، كمفهومي (الحكمة، عدم الظلم).. وإذا أردت أن أكون صريحاً فإنني سأنفي الحكمة عن الله، أو لا اشترط التزامه بها، والسبب أن مفهوم الحكمة مُبتكرٌ إنسانيٌ مستند لتجربة بشرية تاريخية خاصة وبسيطة. ومن التعسف، بل من الجهل أن نُلزم الله بها. فقد لا ينسجم مفهوم الحكمة مع الطبيعة التي يُسَيِّرُ وفقها الوجود الكُلي.

إذن فلا معنى لقولنا بأن الله يفعل الأشياء لحكمة، أو أنه لا يفعل الخطأ، أو أنه لا يظلم. وهذه الرؤية التي أقدمها ليست فلسفية، أو أنني لا أناقش هذه المفاهيم من منطلقات فلسفية، لأنني لا أريد أن أواجه الفلسفة الإلهية، فهي فلسفة (ترقيعية)، وهي تُرقع الوعي البشري، ولا تنقذه من مأزقه. الفلسفة الإلهية مُسَخَّرة بشكل بائس لرفع الالتباسات التي يثيرها الوعي المتمرد، ولذلك هي تسعى باستمرار لإفشال هذه الالتباسات انطلاقاً من مسلماتها الضبابية ومقولاتها العائمة على بحر من الكلمات والطلاسم غير المفهومة.. ولذلك يمكن للفلسفة أن تنكر على من يقول بأن الله ليس مجبراً على التحرك وفق مفهوم الحكمة الإنساني، بعد أن تمط مفهوم الحكمة وتزيد من حمولته الدلالية بكلمات ورموز لا نفع من ورائها إلا إفشال عملية التمرد التي تحملها جملة (الله لا يخضع للمفاهيم البشرية).

على أساس ما تقدم خرجت النبوة عن كونها خيارا متاحا للنبي بشكل كامل، لكنها لم تتحول إلى قدر حكيم يُملى عليه لأسباب تتوقف عليها مصلحة الوجود الكلي، وليس الإنساني وحسب. وأهم الأسباب التي دعتني لهذا الفهم؛ أن نهاية تجربتي أوقفتني أمام الإيمان بالعبث، فقد وجدت أن رحلة تصوفي حدثت بشكل حتمي، وأنني ـ شأني شأن الآخرين ـ تم سوقي لقدري، وكان يبدو لي خلال رحلتي بأنني مميز جداً. على الأقل بعد أن اقتربت من الفناء وأدركت بأني على وشك الالتقاء

بالرب لقاء معنوياً لا يتاح لأي كان، لكن بعد أن انتهى فنائي وانكشفت أمامي الأوهام، انهار شعوري بالتميز، وسألت نفسي عن الجدوى من كل هذه الرحلة التي استغرقت مني سنيناً طويلة!! لماذا أُرغمت على هذا المصير؟ وما الداعي لأن أجبر على رحلة يبدوعليها أول وهلة أنها تسعى لتحقيق هدف غاية بالقدسية ثم يتبين، بعد أن تمضي السنين، أنها تسعى إلى اللاهدف؟

عند هذه النقطة تحديداً يمكن لي أن أتحدث بشكل واضح عن سكة المصادفات التي تقود نبياً ما لنبوته، بالأحرى صوفياً ما لفنائه. فهذه السكة تشبه لحد بعيد مجموعة الظروف التي تحيط بأي إنسان وتقوده لقدره، أقصد مجموعة الظروف العشوائية التي لا ينكرها إلا مغرور لم يتأمل ويختبر تجربته الحياتية الخاصة بشكل دقيق.. فهذه الظروف يبدو عليها انها عبثية، ولا تنضبط لإيقاع واحد ومستمر. فمثلاً لا يمكن للمجنون أن يكون صوفياً. والسؤال المهم هو: ما الذي يجعل المجنون مجنوناً؟ بالتأكيد ليس هناك إنسان يختار عاهته، بالتالي فالمصادفات أو الأقدار التي ساقت المجنون نحو عاهته منعته من سلوك طريق التصوف أو النبوة. وبالمقابل فان الأقدار التي حمت الصوفي من أن يكون مجنوناً قد هيأته لمصير التصوف. والسؤال المهم يجب أن لا يتعلق بالحكمة الواقفة خلف منع المجنون، بل الواقفة خلف منح العاقل ميزة السير على طريق يفترض به أنه يؤدى إلى تحقيق الحظوة عند الرب، وهذا السؤال يقود إلى العبثية لأنه سيؤدي إلى سؤال آخر يقول: إذا كان السليم يستحق الحظوة نتيجة خيارات اختارها منذ ولادته، فما التقصير الذي ارتكبه غير السليم ليحرم من هذه الحظوة؟ وإذا كانت الحكمة تقتضي التقليل من عدد المقربين إلى الله، فما هي معايير الاختيار، لماذا أُبعد المجنون؟ هذه المعايير ستكون تعسفية إذا تذكرنا بأن المقربين سيحظون بامتيازات (إلهية) لا تتاح لغيرهم، من المجانين (مثلاً).

كتاب متصوفة بغداد الذي قرأته مصادفة وبوقت مبكر من حياتي، وانعطفت بسببه تجاه البحث عن السبب الذي يجعل الصوفية يتركون حب النساء لصالح محبة الله!! هذا الكتاب لم أسع لامتلاكه، بل وقع بيدي مصادفة، بالتالي لم أختر التأثر بمحتواه. فهل يعني ذلك بأن مجموعة الصدف التي تشبه صدفة قراءتي للكتاب هي المسؤولة عن رسم ملامح مصيري؟

سنوات الفزع

إذن انهدمت الصورة التقليدية (للإله) وانهدم معها فعل هذا الإله وطبيعة تحكمه بالوجود وسبب وكيفية ارتباطه به. كانت عندي ـ قبل أن تنهدم فلسفة وحدة الوجود ـ بنية معرفية كاملة تفسر كل هذه الأشياء وفجأة تفككت وتحولت إلى علامات استفهام مربكة إلى حد لا يمكن وصفه.. نعم، فمربك إلى حد بعيد أنك تتحول بين ليلة وضحاها من عارف مملوء ثقة بسعة وغزارة ويقينية معارفه، إلى جاهل يشعر بأنه مركون بزاوية معتمة وغبراء من زوايا (اللاإدرية). أيام الجهل هذه التي أفْلَسَت فيها معارفي وتكسرت خلالها رؤاي، طالت وامتدت لأشهر ثم سنين، سنين أسميها سنين الوجع وأحسب أنها أغرقتني ببحر من فراغ وحزن.. وبالغرابة الحزن الذي يبثه فيك شعورك بأن رحلة سنينك الطويلة كانت رحلة فشل، وأن أغزر أيامك كانت بلا غزارة، وأن وقتك الذي حسبته وقت اكتشافات واستطلاعات ومن ثم حصاداً عامراً بالمعارف كان في حقيقته وقت عطالة لم يوصلك إلا لأرضك البور.

إذن وإذا أردت أن أُعَرِّف الفشل الذي فشلته وأكشف عن الألم والندم الذي أحسست به آنذاك فلاعترف بأنني بقيت أبكي سنة كاملة، سنة كاملة لم أفعل خلال لياليها الطويلة غير البكاء، بكاء فررت خلاله بعيداً عن العقائد الكاذبة والأديان العارية والفلسفات التي وجدت بأنها ترقِّع معارفها بشكل رخيص وبائس..

لا يمكن بأي حال وصف التيه الذي شعرت به لحظة أيقنت بأن الله الذي عرفته وآمنت به غير موجود، الله الذي كان مُتَكَئي وسندي ومعلمي وقائدي لهداي ومرشدي في متاهاتي، هذا الإله غير موجود. حاولت كثيراً أن أهرب من هذه الحقيقة، أن أشكك بها. لكن انهيار المسلمات المسبقة، جعل رؤيتي للأشياء أكثر موضوعية وتجردا عن العاطفة والخوف والشك، ومن خلال مثل هذه الرؤية لا يمكن للأوهام أن تصمد ولا للأساطير والخرافات أن تشكل ملجأ آمنا ومقنعاً. فكيف يمكن لي وبعد رحلة الفناء بالوجود المطلق واستكشاف مدى العظمة ـ واللانهائية والامتداد والغرابة ـ التي تحيط به منعتني أن أصدق بأنه عاكف على رعايتي فقط، أنا الإنسان المخلوق الصغير جداً (وربما التافه) الذي يعيش على ذرة تائهة في خضم كون هائل ولانهائي؟

كيف أصدق أن الزمن ـ المعروف أو المرصود علمياً فقط ـ الذي يتجاوز بلايين السنين كان واقفاً بانتظار اللحظة التي يُخلق فيها آدم من طينة يجمعها جبرائيل من سبع سموات وسبع أراضين؟

كيف يمكن أن أصدق أن السر الذي انبثق وفقه الوجود والذي لم يستطع لا آينشتاين ولا غيره من علماء الفيزياء اكتشاف ملابساته؛ كيف أصدق بأنه وقف يدور كما حلقة من الضوء حول لحظة مصير يجب أن يمارس فيها آدم خطيئته وسط مشاكسات إبليس وإغواءات حواء، ثم يتحرك هذا السر العظيم نازلاً مع هذا الثلاثي الأسطوري إلى الأرض، ذرة التراب السابحة في زمان ومكان مهولين وغير محدودين؟

لا أعرف إن كنت قد نجحت، ومن خلال اعترافاتي، بتوضيح الكيفية التي حصلت خلالها سلسلة الانهدامات التي تسبب بها تفكك الفناء وتكسر صورة الرب تبعاً لتفككه، لكن انهدام المسلمات التقليدية كشف الهوة الكبيرة التي تفصل بين الصورة التي تقدمها الفلسفة الإلهية ـ بجميع أشكالها ومناشئها ـ لطبيعة الوجود وبين المجهول الهائل الذي وقفت أمامه مهزوماً.. الأمر الذي جعلني أنظر لهذه

الفلسفة نظرة استصغار؛ لأنني أدركت بأنها متعالية على لا شيء ومتضخمة بشكل مضحك ومتخمة بالأوهام والأباطيل والخُدع، حتى فلاسفة الصوفية أنفسهم وعندما حاولوا ترقيع هذه الفلسفة أصيبوا بلعنة التضليل، وإلا فما معنى أن هذه الفلسفات لم تستطع أن تكون جريئة بما يكفي لتعترف بالعجز.. بعجز منظوماتها التفسيرية عن الإحاطة بسر الوجود؟

ما معنى أنها تكون جريئة بما يكفي لتقدم رؤية تعتقد بأنها متماسكة بما يمكن أن يكشف عن الكيفية التي وجدت خلالها الأكوان؟

الفلسفة التي لم تكتشف عجز الوعي الإنساني وهي من ثم غير مستعدة للاعتراف به، هي في حقيقتها فلسفة باهتة وباردة برودة الجهل. فوعي الإنسان غير مؤهل - إلى الآن على الأقل - للكشف عن طبيعة السر الذي أبدع الوجود المحيط بنا. ولو أننا تأملنا الهبات التفسيرية التي قدمتها الفلسفة؛ وسواء أكانت ذات منطلقات إشراقية صوفية أو غير صوفية فسنجد بأننا نقف أزاء مقولات باهتة وهي تدور داخل وعي مغلق على نفسه، وعي يعتقد بأن رؤيته للوجود متطابقة تماماً مع حقيقة هذا الوجود..

فلنأخذ مثلاً مفهوم واجب الوجود الذي تمخضت عنه فلسفة الفارابي. فهذا المفهوم يكشف عن عجز الوعي الإنساني عن تقبل فكرة عدم وجود المطلق.. بعبارة أخرى يمكن القول بأن تقسيم الوجود إلى (ممكن وواجب) هو في حقيقته تقسيم لما يمكن وما لا يمكن للوعي البشري أن يتصوره من المُدركات. فهذا الوعي يستطيع أن يتصور عدم وجود الأشياء. لذلك سماها ممكنة الوجود، ولكنه بأي حال لا يمكن له أن يتصور فكرة عدم وجود العلة الأولى لها، ولذلك سماها (واجب الوجود). العلة الأولى واجبة الوجود لأن وعينا لا يستطيع أن ينسجم مع فكرة نفيها، لكنه قفز بدون مبرر من حقيقة عجزه عن نفي المطلق إلى إيجاب وجوده.. والحقيقة أنه لم يوجب

وجود المطلق بل أوجب حدوده هو، كوعي محدود وغير قابل لاختراق المجاهيل والأسرار التي تمخض عنها الوجود.

أجمل وأكبر هبة قدمتها لي تجربة الفناء أنها جعلتني أتيقن ـ وبشكل لا يدع أي مجال للشك ـ بأنني متوحد مع القوة المطلقة بل أنني وهذه القوة عبارة عن كيان واحد لا انفصام فيه، ثم فجأة تكسرت هذه التجربة لتوقفني أمام أوهامي التي عرفت من خلالها أن توحدي كان مع ذاتي فقط وداخل فضاءاتها التي لم تزل الكثير من أبعادها مجهولة بالنسبة لي. توحدي كان مع ذاتي وليس مع أي شيء خارج عنها، وإذا كانت ثمة ألوهية في هذا الوجود فهي ألوهية مفصولة ومعزولة عن الصورة الذاتية التي صنعتها أنا عن الله. وإذا كان ثمة توحد تم بين الخالق والمخلوق فهو توحد حصل ويحصل داخل الذات الإنسانية وينحصر بها.

الإنسان لا يدرك إلا ذاته ومن خلالها وبالاستناد للبنية المشكلة وفقها هذه الذات يدرك باقي الأشياء، ومن التعسف أنه يسقط رؤيته الخاصة به، والناتجة عن الحدود التي تفرضها عليه طبيعته التكوينية، على الأشياء ويصر من ثم على أن رؤيته تقدم مشهداً يبلغ الحدود القصوى من المصداقية. بل أنه يتجاوز هذه الحدود ليسقط هذه الرؤية على الوجود المطلق ويعتقد بأنه قادر على تصور الكيفية التي كان وسيكون عليها.

الصوفية ـ كما أراها على الأقل ـ تقدم الجهل، لا المعرفة، وتتقن الاستفهام والتساؤل لا الإجابات المنخورة بالثقوب والتضليلات والمصادرات.. الصوفية فن في الإصغاء.. الإصغاء فقط.

الدين وأنسنة الرب

بعد الكلام عن انهدام صورة الرب التقليدية وما يتبع هذا الانهدام من ضياع معرفي وهزيمة إدراكية، لا بد من الإقرار بحقيقة بالغة الأهمية: هي تلك التي تقول: بأن الأديان وعلى اختلاف مشاربها تعطي البشر مساحة رائعة من الاستقرار النفسي والشعور العالي بالاطمئنان، على الأخص منهم أولئك الذين يتميزون بحساسية عالية أزاء الأحداث والوجود والتاريخ. فمثل هؤلاء سيكونون مهددين بالشقاء الدامي فيما لو لم يكونوا مؤمنين برؤية دينية تفسر لهم طبيعة الوجود والهدف منه والغاية التي يسعى بهم إليها..

إن أخطر الأمراض أو الأوجاع، هي تلك التي تدفع بك لتفضيل الموت على الحياة، والوجع الذي يتسبب به انهدام الدين وضياع الرؤية التي يوفرها: وفقدان البوصلة ـ وإن كانت وهمية ـ التي يهبك إياها ويجعلك تسير على هديها، هو وجع من هذا القبيل،

الدين يؤنسن الرب ويفصله وفق مقاسات الثقافة الإنسانية.. يُخَلِّقه بأخلاقها ويدرجه بسياقاتها المناسبة للبشر، ما يجعل الرب مشروع إشباع لحاجات البشر وتطمين لمخاوفهم وتلبية لتطلعاتهم. الخلود في (الحياة الآخرة) هو نفي لمخاوف البشر من فكرة العدم التي يبثها الموت. النار وسعيرها الذي يتوعد المجرمين هو عملية رفع للحيف الذي تشعر به الأكثرية الساحقة من البشر المظلومين على مدى التأريخ. الرب أيضاً يُشرِّع القوانين التي تناسب متطلبات الحياة الاجتماعية البشرية، ويأخذ بنظر الاعتبار متطلبات كل مجتمع على حدة.

بعد هذا ألا يكون الدين أكثر النتاجات البشرية إبداعاً وروعةً؟ ومن ثم ألا يكون التصوف ـ أو غيره من الفلسفات وفنون التأمل أو التفكير ـ الذي يهدم الدين، أكثر النتاجات البشرية شراً وفشلاً؟

خاصَّة إذا تذكرنا حقيقة اعْتَرَفْت بها سابقاً ـ بالاستناد لتجربتي الشخصية ـ تفيد بأن التصوف لا يقدم إجابات، لا بل هو يؤكد بأن الطريق لمعرفة الإجابات المتعلقة بأسئلة الوجود والجدوى، مغلق تماماً بوجه البشر، ولا سبيل لفتحه إطلاقاً؛ ذلك أن الأمر يتعلق بمنظومة هؤلاء البشر وهذه المنظومة محدودة بشكل لا يدع أمامها مجالاً لاختراق (الغيب). ومن هنا سيكون انهدام الدين بالنسبة للصوفي ـ وللناس بصورة عامة ـ بمثابة عملية إلقاء به في أتون ضياع لانهائي، غربة هائلة ولا جدوى كريهة، الأمر الذي يمكن أن يدفع به، بشكل أو بآخر لأن يكره نفسه ووجوده ويلعن كل ما دفع به للارتباط بعملية خلق لا يفهم أسبابها ولا غاياتها ولا المرامي التي هي بصدد التحرك إزاءها..

هذا الضياع وهذه اللاجدوى توقف الصوفي أمام مفترق طريقين، إذ سيكون أمامه خياران، أن ينهي هذه اللاجدوى واللاهدفية، بالانتحار مثلاً، أو أن يبحث له عن إيمان جديد يبرر معه أسباب تواصله وبقائه، إذ الاستمرار بأداء أية فعالية، ومهما كانت تافهة، يكون بحاجة دائماً لمبرر.

بالنسبة لي لم أكن شجاعاً بما يكفي لاختيار الخيار الأول: خيار إنهاء مهزلة الوجود وفق شروط لا أفهمها ولا أدرك الغاية منها. لذلك لم يكن أمامي غير البحث عن إيمان جديد ورب جديد. وهكذا انتقلت من الإيمان بالله، إلى الإيمان بالإنسان. وهو إيمان لا يبحث عن رؤية كونية بقدر ما أنه معني بإيجاد جدوى تبرر الاستمرار بالبقاء والعطاء. بمعنى أنني استبدلت فكرة البقاء من أجل تحقيق رغبات رب لم أعد أعرفه أو بالأحرى لم أعد أؤمن بالصورة الوهمية المرسومة له، استبدلتها بفكرة البقاء من أجل إعطاء الإنسانية ما تستحقه من البقاء، وذلك انطلاقاً من فكرة أخرى تقول بأن البشر كائن مميز لدرجة يمكن معها أن يصل لمرحلة يفك معها ألغاز هذا الكون ويعرف من ثم غاياته، لكنه بحاجة للاستمرار والبقاء. وهذه الحاجة يجب أن

يدعمها إيمان بضرورة العمل من أجل دعم هذا الكائن بكل ما يمكن أن يساعده في مسعاه الكبير هذا..

أعتقد أن رسالات الأنبياء في حقيقتها محاولات (أولية) لبلورة فكرة الإيمان بالإنسان خروجاً من متاهات البحث عن الآلهة. فالنبي الذي تنتهي بالنسبة له (كذبة الفناء) لا يجد أمامه غير ذاته، غير الإنسان.. لهذا السبب نجد بأن الأديان كلها تفسر الوجود باعتباره فلكاً يدور على مركزية الإنسان ـ مع أنها من جهة أخرى تعود وتفرغ هذه المركزية من أي أهمية تصب في صالح الإنسان ـ فالله، بحسب كل الأديان، خلق الوجود من أجل الإنسان وهو سينهيه عندما يتعلم الإنسان درسه الذي خُلق ليتعلمه ويستعد للانتقال لمرحلة البقاء الخالد.. كما أن الأديان من جهة أخرى ضغطت مساحة الوجود الهائلة المتمثلة بالزمكان الذي يسبح داخله كوننا ـ أو أكواننا كما يعتقد بعض الفيزيائيين المتأخرين ـ ضغطته إلى المساحة الصغيرة التي يدركها الإنسان ولا يستطيع أن يتخيل غيرها من الأبعاد اللانهائية. العالم بالنسبة للأديان هو أرض يعيش عليها الإنسان وسماء تظله وعرش وكرسي يتواجد فيهما رب يمضي أوقاته في مراقبة هذا الإنسان ومساعدته على شق طريق نجاحه..

الأنبياء نخبة الصوفية، والصوفي الحقيقي لا يمكن له أن يعتقد بأن الوجود كل الوجود مختصر بحكاية تدور فصولها داخل الأرض والسماء والعرش والكرسي والقيامة والجنة والنار، فهذه الحكاية (الطريفة) لا يمكن أن تنسجم وعظمة المجهول الذي يدركه النبي خلال رحلة ضياعه؛ المجهول الذي يجد بأنه يلف سر الحقيقة بظلام دامس وأبدي. ونتيجة هذا الضياع والجهل الذي ينبث في روع النبي لا يترك أمامه وجوداً يستحق الاعتناء غير وجود الإنسان المحسوس؛ ولا يجد تبعاً لذلك ما يستحق أن يُعتني به غير هذا الوجود والمصير الذي يتعلق به؛ ولذلك نجد بأن كل الأنبياء ختموا رحلة تشردهم وضياعهم المتمثلة والمكرسة للبحث عن الحقيقة

بالكف عنها والرجوع إلى الواقع.. إلى الإنسان، في محاولة لضبط حياته من خلال تشريعات تهيئ له سبل البقاء التي اعتقدوا بأنها الأحسن والأوفق بممكناته والأكثر قدرة على دفعه إلى الأمام..

الأنبياء الذين لم يستطيعوا أن يدركوا الرب كما هو عليه بالحقيقة، أي خارج مدارات الإنسان وخارج تصوراته وتكييفاته وتشكيلاته، فهموا الحكمة التي جعلت الإنسان البدائي يؤنسن هذا الرب ويجعله قريباً من همومه وتطلعاته وحاجاته؛ لذلك رضخوا لعملية الأنسنة هذه عندما أنزلوا الرب من التجريد إلى التجسيد، وما عجل اليهودية وصليب المسيحية وكعبة المسلمين إلا شواخص تؤكد قبول الأنبياء لمبدأ الأنسنة الذي يحتاجه الإنسان من أجل أن يتعامل مع رب لا يمكن أن يتواصل معه معرفياً بدون جعله شبيهاً به وقريباً من همومه.

هل كَذَب الأنبياء؟

بعد أن اتضح، كيف أن النبي يدرك عدم إمكان الاتصال بالمطلق اتصالاً يُمَكِنه من النطق باسمه، لا بد من أن ينقدح في الذهن سؤال يقول: إذا كان الأنبياء يدركون هذه الحقيقة فلماذا إذن عملوا في مسارات تختلف مع إدراكهم ذاك.. بالأحرى، لماذا نطقوا باسم الله؟.. وهل يعني هذا أنهم كانوا كاذبين؟

رحلة التصوف في أصلها رحلة للبحث عن سر الحقيقة، محاولة يتفرغ خلالها الصوفي للمعرفة؛ مكرساً كل طاقاته وإمكاناته المادية والمعنوية من أجل الاقتراب من المطلق إلى مديات تمكنه من فهم حقيقته والارتباط به وتمثيله.. وبالتأكيد الفناء به. والصوفي ينطلق هذه الانطلاقة بسبب الأديان التي تقف على قاعدة الوحي؛ الذي هو مفهوم ينفتح على فلسفة الرسالة التي تتلخص بفكرة أن الله يصطفي من خلقه أحداً منهم يبلغهم تعاليمه. هذه الفلسفة إذن تقول بقدرة الوعي البشري على إدراك حقيقة المطلق وفهم رسالته ومن ثم حملها إلى الناس.. من هنا ومن هذه الفلسفة تحديداً

انطلقت فكرة التصوف. وتجربة التصوف وكما هو معروف تجربة تُختزل بالانعزال عن البشر وترك الانشغالات الدنيوية في محاولة لتكريس الطاقات التأملية ـ أو (العبادية/ الشعائرية) عند الأديان السماوية ـ من أجل الوصول للمطلق، ولو أنك بحثت جيداً في موروث المتصوفة لوجدت أن أكثر ما يؤكدون عليه هو هذا النمط من الحياة، الذي هو النمط الانعزالي الزهدي التأملي.

لكن الملاحظة الغريبة جداً هي أن جميع المتصوفة، بضمنهم الأنبياء، ختموا رحلة البحث عن المطلق والانعزال تلك، بالعودة إلى الحياة الطبيعية وممارستها بشكلها المألوف، إذا لم يكن بعضهم مارسها وانغمس بها أكثر من المألوف. وهذا يثير في الذهن تساؤلات عدة عن السبب الكامن وراء هذا الرجوع؟ الأنبياء مثلاً ختموا رحلة الانقطاع للبحث والتأمل بعودة مكثفة للعناية بشؤون الناس وترك الانقطاع من خلال تفرغهم لتبليغ رسالات جديدة تنسخ الرسالة السابقة لها. مع أنهم في بدايات انقطاعهم لم يكونوا معنيين بنسخ الرسالات ولا بتعليم البشر وإرشادهم...

حتى المتأخرين من الصوفية، وقعوا بهذا (الفخ) بل أن بعضهم ختم رحلة الانقطاع للفناء بالحقيقة، بالرجوع لتأسيس دولة إسلامية، أو الثورة على الأنظمة الظالمة. فهل هناك علاقة بين مشروع الانقطاع عن الناس لفهم الحقيقة والتعرف عليها، وبين الثورة أو تأسيس دولة بما يتضمنه هذا التأسيس وتلك الثورة من انشغالات دنيوية تفصيلية تتقاطع مع الانعزال؟

تكمن أهمية هذه التساؤلات بأنها تكشف عن حدوث انعطافة بفكر الصوفي ـ تحدثت عنها سابقاً بشكل أو بآخر ـ تنعكس بشدة على سلوكه وطبيعة فهمه للأشياء وتعامله معها. هناك بالتأكيد من يقدم أجوبة جاهزة على هذه التساؤلات: هناك من يقول (مثلاً): إن ترك الصوفي انقطاعه وبحثه وتأمله وعودته للانشغال بالهموم البشرية دليل على أن رحلة التصوف مكرسة أصلاً لهذه النتيجة، وأن الفناء

بذات الله يؤدي حتماً لتلقي رسالته، ويملي شرط تبليغها. لكن هذا الجواب استهلاكي، وهو نفسه الجواب الذي قدمه الصوفية والأنبياء (تحديداً) للتعمية على حقيقة أن المطلق ليس لديه مشروع يُحَمِّله أحداً من خلقه ويجعله مسؤولا عن تبليغه للناس، لأن وعي البشر، وكما أكدت سابقاً وسأفصل لاحقاً، غير مؤهل للتواصل مع المطلق ومعرفة إن كان لديه رسالة يوجهها للبشر أم لا.

الدليل على أن المطلق ليس لديه مشروع، هو الفشل الذي عانت منه جميع (الأديان) التي هي المشاريع التي ادعى الأنبياء أو حتى بعض الصوفية أن الله كلفهم بحملها إلى الناس، وحمل الناس من ثم على الامتثال لها حصراً. فكل هذه المشاريع فشلت في تحقيق الوعود التي انطلقت لتحقيقها.. لم تتحقق العدالة التي وعدت بها الأديان، ولا المساواة بين البشر، ولا بث الرحمة في مجتمعاتهم.. بمعنى آخر لم يتحقق المجتمع المثالي، بل ولم تتمكن الأديان من صناعة الإنسان المثالي الذي اعتقدت بأن تعاليمها كفيلة بصناعته. خاصّة وأن الكثير من رعاة الأديان من رهبان وعلماء دين وقساوسة قدموا مثالاً سيئاً على الانحراف الأخلاقي، الذي شمل تسخير الدين بأبشع الطرق من أجل استغلال الناس. إذن وإذا كان المشروع الإلهي غير قادر على النجاح في إصلاح المبشرين به من علماء دين ورهبان، فكيف يمكن له أن ينجح مع غيرهم؟ ومع مثل هكذا فشل هل يمكن أن نعتبر مثل هذا المشروع مشروعاً إلهيا؟

إن جردة بسيطة لتأريخ الأديان تكشف بسرعة، البون الواسع بين ما وعدت به وبين ما حققته. نعم حقق الدين الإسلامي (مثلاً) إمبراطورية مترامية الأطراف، لكن هذه الإمبراطورية لم تكن في أجندات الرسالة التي بشر بها حاملها، لأنها كانت إمبراطورية أباطرة استعبدوا الأمم وسلبوا خيراتها، ثم إن الإمبراطوريات قامت وتقوم بالدين وبغيره.. أما غير الإمبراطوريات فلم تقدم الأديان (إسلامية مسيحية يهودية.. أو غيرها من الأديان) أي شيء أخر يجعل من مقولة، أنها مشاريع المطلق

وتعاليمه، مقولة مقبولة ومعقولة. لنأخذ أوربا مثالاً على ذلك، ونسأل: ماذا قدم الدين المسيحي للشعوب الأوربية بعد أن انتشر فيها؟ هل جعلها أخلاقية أكثر؟ إنسانية أكثر؟ هل قلبها من مجتمعات بشرية تنتشر فيها الطبقية والعبودية والفقر والمجاعة إلى مجتمعات ملائكية؟ أعتقد أن التاريخ يقول ـ في حال قرأناه بحياد ـ أن المسيحية لم تقدم لتلك المجتمعات أي شيء مهم، هذا إذا تغافلنا عما تسببت به من خراب ودمار. ونفس الكلام ينطبق على تجربة الدين الإسلامي بالنسبة للمجتمعات التي انتشر بين ظهرانيها.

رعاة الأديان، أو رعاة فلسفة الوحي يقولون بأن مشاريع المطلق لم تحظ بفرصة مناسبة للتطبيق، لكن هذا التبرير ينزل بالمطلق من عليائه، ويجعل من مشاريعه باهتة اللون وباردة برودة العبث. فهل يعمل المطلق بمنطق الأماني أو الاحتمالات؟ لماذا لم يكتف بالفشل الذي عانت منه اليهودية، أو الذي عانت منه المسيحية؟ ويعرف حينها أن التبشير بأمر ما، شيء، وتطبيقه على الأرض شيء آخر. ويكف بالنتيجة عن تكرار ما لا نفع من تكراره. إن الحقيقة التي تقول بأن الأديان لم تقدم شيئاً تكشف عن أن المطلق لم يصطف أحداً ليُحمِّله رسالة للبشر.. وهذا ما يعيدنا إلى سؤالنا الأول: هل الأنبياء كَذَبَة؟

بالتأكيد لا أستطيع اتهامهم بالكذب لأنهم نخبة الصوفية ـ كما قلت سابقاً ـ ما يعني بأنهم نخبة من الصادقين المخلصين الذين نذروا أنفسهم للبحث عن الحقيقة. لكنهم مع ذلك فشلوا بالاعتراف للناس بحقيقة فشلهم بتحقيق شروط التواصل مع الرب الذي نذروا أنفسهم لتحقيق التواصل معه. صدمة الفشل هذه واجهها بعض الأنبياء والصوفية بالصمت والعجز عن البوح بأي شيء، وهؤلاء الذين لفهم النسيان وتجاهلهم التاريخ. وواجهها البعض الآخر بالفشل في البقاء خارج إطار الفعالية التاريخية، فهذا البعض، ومع أنه أدرك أن المشروع الرباني غير موجود، أصر على

اختلاق مشروع اعتقد بأنه قادر على إنقاذ البشرية من ضياعها. أو أنه أدرك أن الجهل، أو اللاإدرية. ليس بديلاً صالحاً يمكن تقديمه للمجتمعات المؤمنة بالرب والحياة الآخرة، الأمر الذي اضطره لمسايرة القدر المجهول الذي يحمل التجربة البشرية. ومن خلال أديانها، إلى حيث لا تعلم. والسؤال المحرج في هذا المقام هو:

هل أحسن الأنبياء صنعاً عندما اختلقوا المشروع الإلهي ولم يواجهوا البشر بحقيقة أن العلة من خلقهم وخلق الوجود لا يمكن لأحد معرفتها؟ أعتقد أن القراءة الموضوعية والمتأنية لتاريخ الأديان تكشف عن أن الجواب هو: لا، لم يحسنوا صنعاً.. أبداً، ما يؤكد عدم قدرتهم على قراءة التاريخ البشري قراءة منصفة وأكثر حيادية وذكاء.

القسم الثالث:

هذيان اللاديني

الفصل الأول:

مواجهة أسئلة الإيمان

بعد رحلة التصوف وكل ما حفلت به من نجاحات وإخفاقات وخسائر واعترافات، كان لا بد لي من الوقوف طويلاً للتأمل في جدوى سنوات الضياع هذه. هل كان مجدياً أنني أنفقت كل هذا الزمن في رحلة أجدها الآن أشبه شي بالمتاهة؟

كيف يمكن أن يحدث هذا؟

أقصد أن تنفق أهم سنوات حياتك بحثاً عن الحقيقة، ثم ينتهي بك المطاف عند أوثانها فقط..

أقصد أن يقف بك المطاف عند حافَّة الوعي، حيث تتوقف عقارب الوقت ويبرد التفكير وتصدأ آلة المعرفة..

كيف يمكن أن يحدث هذا؟

أقصد أن تكون في موقف من العنفوان المعرفي.. ساكن كما الله.. توحيدك تام وفناؤك مطبق وشهودك مشرف بك على حافَّة الوجود.. حيث لا أين إلا أينك ولا فيضان إلا فيضانك ولا هواجس إلا تلك المتعلقة بتجميع حروفك البكر (كن) نداء الأبدية وشهقة الانبعاث. كيف يمكن أن تحدث لك كل هذه الأشياء لا لتدرك كم أن الحقيقة ناصعة، بل كم أنها موحشة وجدباء.. سماؤها تتهاوى وأرضها بلا تضاريس ومناخها محض هراء!!

كيف يمكن أن يتبخر من حولك إحساسك بالربوبية: لا ليتأكد الرب وتنتفي أنت، بل ليحدث العكس، أي أن يتبخر المطلق ويبقى النسبي. أي أن تقف على آخر درجة من سلم الوهم الذي صعد بك لأبعد مما تستطيع ممكنات وعيك لتدرك أن خيالك هو الذي جنى عليك، وعنفوانك هو الذي خانك.. فكأن أن اخترعت كذبتك التي تحدثت لك عن خرافة أن المطلق يمكن الإمساك به، وأن الانبعاث الذي يتجاوز

الزمان والمكان والوعي والمصير يمكن لك أن تحبسه داخل قارورة وعيك الذي لم يتجاوز بعد زمن مراهقته.

عندما تحيط بالباحث عن الحقيقة هواجس صدمة بهذا الحجم سيدرك كم أن الذهاب بعيداً خلف سراب الوعي مكلف وتعيس. وكم أن خيال الإنسان جامح لدرجة يمكن أن يهدده معها بالجنون.

كيف يمكن أن يحدث هذا؟

أقصد كيف يمكن أن تحدث الخديعة على مستوى الوعي لهذه الدرجة؟ كيف يمكن أن تضيع الحدود بين الوعي والهلوسة، وبين النبوة والهذيان؟ أين يكمن الخلل وكيف تتكون الثقوب التي يتسرب منها الخيال وتنفذ من خلالها الخرافة ليشكلا معاً أكبر فخ يوقع بالإدراك الهزائم ويجعل مخرجاته أقرب للفضائح منها للمعارف!!

هذه هي الأسئلة التي يتوقف عندها الباحث وهو يوصد وراءه آخر أبواب إيمانه ليشرع برحلة الإلحاد الموحشة.. وهذه هي الأسئلة التي يجب أن يكون التوقف عندها منصفاً وحاذقاً جداً. الأسئلة التي تقف بالباحث عند محراب وعيه، لا ليتأمل الأوثان التي يتفنن هذا الوعي بصناعتها، بل ليفهم كيف تحدث الاختلالات التي تنحرف بالوعي المتقن وتجعله مفتوناً بصناعة التماثيل وعبادتها؟

بعبارة أكثر وضوحاً، كيف يحدث الإيمان، وكيف تتجمع خيوطه؟ مم تتكون العقيدة ولماذا تتكون بشكل معين، ثم كيف تتحول إلى وثن يتمركز في الوعي ويحوله إلى مملكة من الأوهام والخرافات؟

ستكون هذه الأسئلة محوراً يدور عليه الفصل الأول من هذا القسم، لعلي أستطيع أن أفهم كيف تكونت العقيدة التي كنت أؤمن بها، ثم كيف آمنت بها أنا.

ثم وبمرحلة لاحقة كيف تهدمت هذه الحقيقة ما دفعني لهجران إيماني بها أو بالاحرى للثورة عليها.

فخ الذاكرة

ليست هناك حقيقة ثابتة إلا داخل وعي يمكن أن ينخدع بوجود حقيقة ثابتة. أما في داخل الوعي غير القابل للانخداع، أو الوعي المتحرك بالاحرى، فلا توجد حقائق ثابتة؛ لأن المعارف داخل هذا الوعي ستكون متحركة باستمرار ولن تأخذ وقتاً كافياً لتثبت فيه متحولة إلى حقائق ثابتة ومن ثم (مقدسة). المعرفة داخل الوعي المتحرك لا تثبت لأنها انعكاس لواقع غير ثابت.

الوعي الإنساني يتعامل مع واقع يتحرك بتسارع غريب. فليس هناك ـ فيما يحيط بالإنسان ـ أشياء ثابتة، وإذا كان في المحيط الطبيعي الذي يعيش داخله الإنسان ما يمكن أن يكون ثابتاً، فإن في محيطه الاجتماعي والمفاهيمي واللغوي والرمزي ما لا يمكن أن يثبت على حال. المحيط الاجتماعي يتغير باستمرار، منظومات الأخلاق تتغير باستمرار إذا لم تكن تتبدل، وهكذا بالنسبة إلى اللغة والمفاهيم والرموز.

تتشكل الحقيقة الثابتة بسبب وهم تعاني منه منظومة الوعي البشري؛ فهذه المنظومة تحتفظ في ذاكرتها بصور ومفاهيم (قديمة نسبياً) أو غير دقيقة عن الواقع لكنها مع ذلك تتخذ من هذه الذاكرة ومن المفردات المثبتة فيها مرجعية خلال حكمها على ذلك الواقع.

هذه المشكلة تتعقد أكثر عندما نتذكر أن منظومة الوعي لا تصوغ مفاهيمها بنفسها، بل عن طريق استعارة هذه المفاهيم من الآخرين، أي عن طريق التنشئة الاجتماعية، الأمر الذي يجعلها عرضة لتلقي حتى المفاهيم التي تمت صياغتها

وتثبيتها قبل آلاف السنين، وهو ما يحدث عند تلقي المفاهيم الخاصة بالعقائد والأديان عموماً.

مفهوم الله، مثلاً، الذي يتم تلقينه للناشئة في أغلب المجتمعات هو المفهوم المصاغ على وفق رؤية قديمة أو متخلفة، مفهوم الدين كذلك، مفهوم النبوة والوحي والشريعة.. وهكذا. فهذه المفاهيم ليست ثابتة بل متحركة بشكل سريع.

يمكن تشبيه عملية الوعي البشري بما يحدث في جهاز الكومبيوتر. ففي هذا الجهاز هناك دائماً ثلاثة معطيات الأول يأتي من الخارج: أي من أدوات الإدخال، والثاني يأتي من الداخل من أدوات الخزن (الذاكرة)، والثالث يأتي من المعالج الذي يقوم بعملية معالجة معطيات الخارج والحكم عليها بالاستناد للمخزون في ذاكرته. ولذلك فجهاز الكومبيوتر تكون به حاجة إلى التحديث دائماً، ليواكب التحرك السريع في المواضيع التي يتعامل معها.

هناك تعقيدات مستمرة تطرأ على المواضيع التي نريد من الكومبيوتر معالجتها، وهو ما يستدعي بناء برامج تواكب هذا التعقيد، الأمر الذي يجب أن يؤدي إلى رفد الكومبيوترات الخاصة بنا بهذه البرامج الجديدة، أو تحديث برامجه القديمة، وإلا فإن البرامج القديمة ستعجز عن الوفاء بما نريد منها الوفاء به من حاجات. وهذا يعني أن عجز الكومبيوتر عن تلبية حاجتنا إليه سيكبر بصورة طردية كلما زادت فترة عدم تحديث برامجه من قبلنا[1].

---

[1] حدث مرة أن شكا بعض أصدقائي من عدم نجاحهم بفتح ملفاتي النصية المكتوبة على برنامج (الأوفس 2010) والمرسلة عبر البريد الألكتروني، ما دفعني إلى البحث عن المشكلة، واكتشفت فيما بعد أن برنامج (الأوفس 2010) يحفظ الملفات المكتوبة خلاله بامتداد (docx) وهذا الامتداد لا تقرؤه جميع برامج الأوفس غير المحدثة، أي النسخ من (2007) فما دون التي تحفظ ملفاتها بامتداد (doc)، وهذا مثال بسيط يوضح أن الكومبيوتر غير محدث البرامج لا يستطيع أن يلبي حاجات مستعمله بكفاءة عالية.

في العقل البشري هناك معطيات تأتي من المحيط عن طريق الحواس، وهذه المعطيات تتم معالجتها في العقل من خلال الرجوع إلى خزين الذاكرة. وهذه الآلية تنطوي على خلل لا يتم الالتفات إليه؛ لأن آثاره غير واضحة بشكل مباشر. وهذا الخلل ناجم عن كون الخزين المعرفي الثابت في الذاكرة الذي يتم استعماله للحكم على الوقائع هو خزين لمعلومات قديمة نسبياً ولا يجوز استعمالها في محاكمة واقع متحرك وغير قابل للثبات..

لكن كيف؟

يميز الإنسان الوجوه المألوفة من غير المألوفة خلال تواجده بين الآخرين عن طريق مقارنة صور الوجوه الكثيرة التي ترد عقله مع صور الوجوه المعرَّفة لديه[2] والمخزونة في ذاكرته، ولا يتوقف إلا عند الوجوه التي تعدها الذاكرة مألوفة، وهذه العملية تحدث بشكل سريع جداً، خاصة عندما يتجول الإنسان في محيط مكتظ بالناس.

لكن ماذا يحدث لو أن ملامح وجوه البشر تتغير بشكل جذري وسريع؟

بالتأكيد سيعجز العقل عن التعرف على أي وجه؛ لأن الذاكرة لن تستطيع الحكم على أي وجه بأنه مألوف لأن ملامح الناس ستكون قد تغيرت عن تلك المثبتة في صورهم داخل الذاكرة. وفي هذه الحالة ستقع منظومة الوعي في كثير من الحرج والأحكام الخاطئة، عندما تقوم بتجاهل الأشخاص المعروفين أو تحكم عليهم بأنهم غرباء.

هذا ما يحدث خلال معظم عمليات التفكير، حيث يعمد العقل إلى استعمال صور ثابتة لمفاهيم تتغير بشكل تدريجي ومستمر. كما هو الحال مع أغلب وأهم المفاهيم التي نتعامل معها يومياً، كالمفاهيم السياسية والدينية والاجتماعية. لكن

---

(2) المقصود صور العائلة والأصدقاء والزملاء والمشاهير وما إلى ذلك.

هناك فرقاً جوهرياً بين التغير في الوجوه والتغير في المفاهيم، إذ الوجوه تتكون من ملامح محددة وواضحة، ولذلك يتوقف الإنسان عند الوجه الذي تغيرت ملامحه بسبب تقدمه في السن، مثلاً، لأنه سيشاهد صورة مختلفة قليلاً عن تلك المخزونة في ذاكرته، وسيشك أول وهلة في ما إذا كان يعرف هذا الإنسان، ثم يتدارك هذا الشك عندما تنجح ذاكرته في تحديد الهوية الحقيقية له. لكن مع المفاهيم يكون الموضوع مختلفاً، فهنا منظومة الوعي لا تكون في مواجهة صورة بملامح مميزة أو تفصيلية، لتنجح بعد ذلك في اكتشاف التغيرات التي طرأت عليها، بل في مواجهة مفهوم، والمفهوم يتعلق بتفاصيل لا يستطيع الوعي البشري اكتشاف تغيراتها التي غالباً ما تكون طفيفة لكنها مؤثرة.

المسلمون من ذوي التوجهات الفكرية الأصولية يعانون من نحو هذه المشكلة، فمفهوم الإسلام لديهم غير محدث بما يناسب واقع الإسلام الآن الذي تغير عن صورته التي كان عليها في بداياته, ما يعني أنهم يريدون أن يسحبوا مفهوم الإسلام الذي تشكل أيام النبي محمد ويتعاملوا من خلاله مع واقع إسلام الألفية الثالثة بعد الميلاد، ولذلك تراهم يقعون في ازدواج مضحك، فهم يلبسون الملابس نفسها التي يعتقدون أن محمداً كان يرتديها مع أنهم مضطرون لاستعمال الموبايل الذي لم يستعمله محمد. سبب هذا الازدواج أنهم يتعاملون مع واقع متحرك من خلال مفهوم ثابت، والواقع المتحرك ليس فقط الواقع المحيط بهؤلاء الأصوليين، بل واقع الإسلام أيضاً تحرك، فمفهوم الإسلام يتبدل باستمرار حاله حال جميع المفاهيم التي يستعملها البشر.

هناك جانب أكثر تعقيداً لهذه المشكلة وهذا الجانب يتعلق بعجز الوعي عن أن يجري تحديثات شهرية أو سنوية على المفاهيم المخزونة في ذاكرته، لأن الإنسان لا

يستطيع أن يتفرغ لعملية التحديث ويترك باقي مشاغل حياته. ومن هنا تحدث الفجوة بين المفاهيم المخزونة في الذاكرة وبين تفاصيل الواقع التي تعبِّر عنها.

الديمقراطية مثل جيد على ما أريد الوصول إليه؛ فعندما يريد العقل أن يحكم على سلوك ما بأنه ديمقراطي أو لاديمقراطي، فإنه سيعتمد على مفهوم الديمقراطية المخزون في ذاكرته؛ أي المعنى المثبت عن الديمقراطية؛ وهذا المعنى قد يكون قديماً نسبياً؛ فقد يكون الوعي تعرف على مفهوم الديمقراطية أيام الطفولة أو المراهقة في المدرسة. وصورة المفهوم المستقبلة في هذه المراحل أولية وغير دقيقة. لكن مفهوم الديمقراطية متحرك لأن التجارب الديمقراطية تزداد وهي بالتأكيد لا تتشابه فيما بينها؛ بالنتيجة سيكون الواقع المحكوم عليه، الذي هو واقع متحرك، غير ملزم بالثابت من المفاهيم والصور في (ألواح) ذاكرة الوعي الذي يُجْري عملية الحكم.

نشأت الديمقراطية الحديثة في بريطانيا، وهي منذ نشوئها وإلى اليوم في حالة تغير مستمر. ثم طُبقت في فرنسا، وكانت تجربتها تختلف عن التجربة البريطانية؛ ثم تغيرت في فرنسا منذ نشوئها وإلى الآن؛ والأمر نفسه ينطبق على الديمقراطية في أميركا؛ وهناك،غير التغير المستمر، انعطافات حدثت وتحدث بالنسبة للديمقراطية؛ فالديمقراطية بعد أحداث الحادي عشر من أيلول غيرها قبل هذه الأحداث.

من هنا فإن الأميركي ذا الأصول الإسلامية الذي يرى أن التضييق على حرياته الشخصية بخلاف بقية الأميركان مخالف لضرورات الحريات المدنية ومخالف لأصول الحياة الديمقراطية، هذا الأميركي سيكون مخطئاً في حكمه هذا لأنه يفعل ذلك مستنداً إلى مفهوم الديمقراطية المخزون في ذاكرته، لكن المفهوم تغير على أرض الواقع بعد ضرب برجي مبنى التجارة العالمي، والمجتمع الأميركي اضطر لتحديث المفهوم بصورة تلقائية، لأن الأحداث مسته في الصميم. بالنتيجة على الأميركي من أصول إسلامية أن يُحدِّث مفهوم الديمقراطية داخل وعيه، أو يعيش داخل سجن من

الأحكام الذاتية. وحتى نحن الذين نعيش خارج أميركا سنختلف فيما بيننا، فالذين يتعاملون مع موضوع التمييز بين الأميركان المسلمين وغير المسلمين منطلقين من مفهوم الديمقراطية السابق على أحداث 11-9 سيختلفون مع من ينطلقون من المفهوم المحدَّث على هامش تلك الأحداث.

لمثل هذه الأسباب يسهل الاختلاف على أكثر المفاهيم التي نستعملها ويصعب الاتفاق عليها. يصعب مثلاً الوقوع على تعريف محدد لمفهوم (الليبرالية)، والسبب أن هذا المفهوم يتحرك بسرعة لا يستطيع عقل الإنسان المعرِّف مجاراتها، وعندما يقوم أحد المهتمين بمفهوم الليبرالية بعملية تعريفه، فأن هذا المفهوم سرعان ما يتحرك مغادراً منطقة التعريف إلى مناطق أكثر اتساعاً. مفهوم الليبرالية ـ كما أكثر المفاهيم ـ يبدو زلقاً إلى درجة تشك عندها أحياناً في ما إذا كنت تعرف معناه كاملاً، فربما تسأل نفسك في كثير من الأحيان هل أن الليبرالية آيديولوجيا أم لا؟ وعندما تحاول أن تجيب لا تتيسر لك الإجابة لأنك ستستشهد بالكثير من الأحداث التي تقع في الديمقراطيات العريقة، التي كنا نعتقد بأن الفكر الليبرالي يحكم تقلباتها، وستجد أن هذه الأحداث لا تنسجم مع مخرجات هذا المفهوم. ستسأل نفسك مثلاً إن كان منع بعض الدول مواطنيها من ارتداء الحجاب الإسلامي ينسجم مع الثقافة التي بنتها فكرة الليبرالية؟ أو ربما تسأل نفسك هل يحق للإسلاميين أن يقترحوا إسلاماً ليبرالياً، كما حدث في العراق مؤخراً؟

الجدل نفسه ينسحب على العلمانية التي فُتحت عينها مرة لتصبح (عَلمانية) وكُسرت مرة أخرى لتصبح (عِلمانية) تبعاً لاختلاف الحاجة من المفهوم ومن ثم طبيعة فهمه، الأمر الذي يجعله ينزلق بخفة من بين الأيدي التي تسعى إلى تعريفه بشكل حدّي وثابت.

مفهوم الدين يختلف أيضاً. فعندما عُرِّف المفهوم من قبل بعض المهتمين به ممن كانوا يستحضرون خلال عملية التعريف تجربة الأديان (السماوية) الثلاثة المعروفة. أصبح المفهوم يتحرك خلال جدل ينحصر في إطار ضيق يقتصر على نمط محدد من الأديان. لكن بعد أن تلاقحت الحضارات فيما بينها ووصلت سفن المستكشفين إلى المناطق النائية أو غير المكتشفة ظهرت أنماط أخرى من الدين لم تكن معروفة، الأمر الذي أدى إلى أن تتسع التعريفات أو حتى تختلف وتتعارض فيما بينها. وهكذا تجد أن مفهوم الدين يتحرك كلما تحركت الأبحاث التي تعالج القضايا المتصلة به. هناك من يحاول أن يعرف ما إذا كان الدين يستوعب أفكار المتطرفين وسلوكهم، وبالتالي فهو مطالب بوضع تعريفات للدين تناسب النتائج التي يخرج بها. هناك من يحاول أن يعرف الحدود الحقيقية لمفهوم الدين فهل هي ضيقة إلى درجة تكون عندها مناسبة فقط للأديان السماوية، أم إنها مفتوحة لتستوعب الأديان جميعها، ولو سلمنا بأنها تستوعب الأديان جميعها، فكيف سنميز بين الأديان وبين غيرها من الأفكار المرتبطة ببعض السلوكيات؟

يقول جيمس فريزر في الغصن الذهبي عن الدين أنه: «عملية استرضاء وطلب عون قوى أعلى من الإنسان، يعتقد انها تتحكم بالطبيعة والحياة الإنسانية. وهذه العملية تنطوي على عنصرين؛ واحد نظري والآخر تطبيقي وعملي. فهناك أولاً الاعتقاد بقوى عليا، يتلوه محاولات لاسترضاء هذه القوى. ولا يصح الدين بغير توفر هذين العنصرين، ذلك أن الاعتقاد الذي لا تتلوه ممارسة هو مجرد لاهوت فكري، أما الممارسة المجردة عن أي اعتقاد فليست من الدين في شيء»[3]. بحسب هذا التعريف لفريزر نجد أن جميع العقائد الدينية التي لا ترتبط بسلوك ما خارجة عن الدين، بينما تدخل فيه الممارسات السحرية كلها.

---

(3) السواح، فراس، دين الإنسان، دار علاء الدين، ط4، 2002، ص25.

فهل أن جميع أنواع السحر داخلة في مفهوم الدين؟

أعتقد أن ترك هذا السؤال بلا جواب أولى من الإجابة عليه لأن عملية الإجابة لن تنتهي، كما هو الحال مع جميع العمليات التي تستهدف وضع أطر واضحة ودقيقة للمفاهيم التي نتعامل معها، فهي كلها عمليات لا تتوقف عند حد. وهذه المشكلة لا تتوقف عند مواضيع العلوم الإنسانية أو الاجتماعية، بل قد تكون أكثر تعقيداً مع مواضيع العلوم الطبيعية؛ فالمفاهيم المتعلقة بالأجزاء الدقيقة المكونة للمادة تتغير باستمرار، وتتغير معها الأطر النظرية التي تحاول تفسير الظواهر الفيزيائية. الأمر نفسه ينطبق على مواضيع علم الفلك وغير ذلك من مواضيع العلوم الأخرى.

فوتوغرافية الوعي

الدين الذي أسس له محمد كان يتغير باستمرار وبحسب الزمان والمكان؛ فالدين في مكة غيره في المدينة، وحتى في مكة كان يتغير باستمرار كلما ازدادت عمليات احتكاك هذا الدين بالمحيط وازدادت بالنتيجة حاجته للانسجام مع هذه العمليات. عندما كان محمد يتعبد في غار حراء كان يتدين، لكن دينه ذاك لم يكن مضطراً لبحث موضوع الزكاة (مثلاً) ولا موضوع الربا، أو موضوع الجهاد؛ لأنه دين رجل واحد، وسواء قلنا بأن هذه المواضيع كانت موجودة في ذهن النبي لكنه لم يطرحها لعدم وجود الداعي لطرحها، أو لم نقل بذلك؛ فالموضوع سيبقى واحداً؛ فأهل مكة ممن كانوا يراقبون محمداً أو يهتمون بشأن دعوته كانوا يتعاملون مع مفهوم الدين بوصفه إطاراً فكرياً وسلوكياً لا يتضمن أبعاداً اقتصادية تتعلق بالزكاة أو الخمس أو توسعية تتعلق بالجهاد. وعندما أخذت دائرة المؤمنين بهذا الدين تتسع أخذ المفهوم يتطور بحسب طبيعة الحراك الفكري والسلوكي الذي تولد بسبب هذا الاتساع. أما عندما انتقل الإسلام من مكة إلى المدينة، فقد تحققت انعطافة كبيرة في مفهومه، إذ تحول من كونه ديناً يسعى إلى بناء ذات الإنسان؛ على وفق شروط واستحقاقات محددة، إلى

كونه ديناً يسعى فضلاً عن ذلك إلى بناء محيط اجتماعي بمواصفات محددة وضمن أهداف وآيديولوجيات واضحة تنسجم مع حاجات قيام دولة فتية.

لهذا السبب عندما تؤمن بمفهوم محدد عن الدين لا تجد له الكثير من المصاديق. مفهوم الدين المرتبط حرفياً بتجربة محمد وزمنه لا ينطبق على مفهوم الدين أيام الخلافة الأموية، ولا العباسية، ولا العثمانية، ولا ينطبق على مفهوم الدين أيامنا هذه. يتغير الدين ـ شأنه شأن جميع الأشياء ـ على أرض الواقع ولا يثبت إلا في أذهان الناس.

من هنا جاء اختلاف المسلمين، والمشكلة أن الحاجة تؤثر في تحريك هذا الاختلاف والتأثير به: فأصحاب الميول الباطنية يجدون في رحلة التقلبات التي مر بها مفهوم الدين وتطبيقاته الكثير مما يؤيد حاجاتهم؛ فقد كان محمد متقشفاً وانعزالياً في بعض أيام حياته. أما أصحاب الميول السياسية فبالتأكيد ستكون الانقلابات التي مست التجربة الدينية بعد انتقال محمد إلى المدينة، زادهم الذي يتزودونه لتأكيد حاجاتهم للشرعية السياسية وهكذا بالنسبة لأصحاب الميول العنفية فهؤلاء أيضاً سيجدون في حروب المسلمين ضالتهم.

لقد استطاع أصحاب جميع المذاهب الإسلامية أن يستدلوا على دقة تصوراتهم من سيرة النبي محمد، فسيرته في مكة تختلف عنها في المدينة، والدين المرتبط بهذه السيرة أخذ يتعقد شيئاً فشيئاً, وهو ما يعني أن مفهوم الدين كان يتطور حتى في زمن محمد ولا يثبت على حال محددة.

العلاقة بين وعي الإنسان والواقع الذي يعيه كالعلاقة بين جهاز الكاميرا والواقع الذي تصوره؛ فالكاميرا تأخذ صورة واحدة فقط من مجموعة هائلة ومتسلسلة من الصور التي تمثل أحداث الواقع. وإذا أراد المصور أن يبحث عن الواقعة التي سجلتها الكاميرا الخاصة به في لحظة ما: فإنه سيتعب من دون جدوى، فهذه الواقعة

لم يعد لها وجود إلا في مكانين؛ في الصورة التي خرجت من الكاميرا وفي الصورة التي احتفظت بها ذاكرته هو[4].

الفكرة التي تقول: إن الحقيقة الثابتة غير موجودة إلا داخل أوهام الوعي البشري فكرة مُرَّة، ولذلك يرفض وعي البشر التصديق بها. وهذه الفكرة تختصر تجربة التحول التي أنا بصدد كشفها. التجربة التي عَبَرت بي وكما قلت سابقاً من ثقافة دينية إلى ثقافة (لا دينية) وربما (لا أدرية) أيضاً.

إذن ثبات المفاهيم التي ترتبط بواقع متحرك يولد معرفة مشوهة عن هذا الواقع. وهذا ما يحدث بالنسبة للوعي الذي يؤمن بوجود الحقيقة الثابتة، لأن الثابت داخل هذا الوعي هو فقط المعرفة التي يعتقد بأنها تكشف الواقع الذي تحكي عنه كشفاً تاماً، لكن ما تكشفه هذه المعرفة هي صورة قديمة من هذا الواقع، وليس الواقع نفسه الآن أو في المستقبل.

الفكرة التي تقول بأن: الإسلام (المتشدد) هو الصورة الحقيقية للإسلام وأن ليست هناك صورة أخرى أكثر تعبيراً عن هذا الدين غيرها. هذه الفكرة وهمية، والذين يعتنقون هذه الفكرة من المتشددين ويعدونها حقيقة ثابتة لا تقبل التغيير واهمون بالتأكيد. لكن السؤال الجدير بالملاحظة هو: كيف ثبتت هذه الحقيقة؟ والجواب انها ثبتت لأن المعتنقين لها أخذوا عن الإسلام صورة ملتقطة له في زمن محدد، وتغافلوا ـ أو أغفلوا ـ عن صوره الأخرى التي هي صور لا تعد ولا تحصى.

---

[4] بالتأكيد هناك فارق كبير بين ثبات الواقع الذي تتعامل معه الكاميرا، وبين ثبات الواقع الذي يتعامل معه الوعي، خاصة على صعيد سرعة تغير الواقع الأول.

التقاط الصور

المجتمع البشري عبارة عن تركيب معقد من العلاقات والأدوار والوظائف التي يقوم بها أفراده، وتقريباً ليس هناك فرد داخل هذا البناء المعقد لا يشغل وظيفة يؤدي من خلالها دوراً يخدم به الآخرين، بصورة مباشرة أو غير مباشرة. الأب يشغل وظيفة، ويؤدي من خلالها خدمة لأبنائه. الأبناء أيضاً يفعلون الشيء نفسه وهم يقدمون خدمة البنوة للأب نفسه. الأب قد يشغل وظيفة أخرى كأن يكون ممثلاً أو صحافياً أو عامل خدمة أو ما إلى ذلك، ومن خلال أي من هذه الأدوار يؤدي هذا الأب خدمة لبقية أفراد المجتمع، ويستفيد من كل فرد من هؤلاء الأفراد بحسب نوع الدور الذي يؤديه والخدمة التي يقدمها من خلال هذا الدور.

هذا التعقيد على قدر أهميته، يؤدي إلى نوع من أنواع العرقلة بالنسبة للوعي البشري، فكل فرد من أفراد المجتمع سيكرس حياته لإدامة وتطوير دوره، وهو على هذا الأساس لن يكون معنياً بتطوير منظومة وعيه، من خلال تحديث مفاهيمها بحسب تطورات الواقع الذي ترتبط به هذه المفاهيم. فعملية التحديث هذه ستكون من اختصاص جملة المفكرين وبعض المثقفين، لأنها تقع ضمن فعاليات أدوارهم. بعبارة أخرى: البشر غير قادرين على توفير اشتراطات التحديث اللازم لمعرفة الواقع بصورة دقيقة لأن عملية التحديث هذه ستشغلهم عن أداء أدوارهم التي يجب عليهم أداؤها.

لكن عملية تكوين الصور المعرفية عن الواقع من خلال تجميع المفاهيم التي تشكل هذه الصور لابد لكل فرد من أفراد المجتمع من أن يقوم بها، وهذه العملية تحدث خلال مراحل التنشئة الاجتماعية وعبر مؤسساتها المختلفة، ففي مؤسسة العائلة يأخذ الفرد أهم المفاهيم وأكثرها رسوخاً، ثم في مرحلة لاحقة تأتي مؤسسة

المدرسة، التي تعمل ـ في الغالب ـ على توضيح مفاهيم العائلة وترسيخها أكثر[5]. ثم هناك مؤسسات كثيرة تعمل بشكل مستمر في إطار عملية التنشئة الاجتماعية كبعض مفاصل المؤسسات (الدينية، الاقتصادية، العسكرية...) وهكذا.

بعد عملية التنشئة الاجتماعية[6] يضطر كل فرد من أفراد المجتمع لأخذ دوره وأداء وظيفته، وبالتالي تقليل التركيز على عملية تلقي المعلومات والمفاهيم. وهنا تبدأ المشكلة، بمعنى أن غالبية أفراد المجتمع، وبعد انتهاء عملية التنشئة الاجتماعية المباشرة، سيكونون قد شكلوا صوراً ذهنية ثابتة عن أغلب تفاصيل الكون والوجود، وسيكونون قد سجلوا بذاكرتهم إجابات أخذوها عن مؤسسات التنشئة بخصوص أهم الأسئلة التي تشغل الإنسان عادة. ومن هنا تنشأ العقائد الثابتة، ومن هنا تكون العقائد واحدة داخل أفراد كل جماعة على حدة؛ لأن كل جماعة تعمل على (توريث) أفرادها العقائد والأعراف والقوانين التي تؤمن بها وتعمل على وفقها.

في مؤسستي العائلة والمدرسة يتم تزويد أفراد المجتمع بأهم العقائد والأفكار والمسلمات الدينية، وعملية التزويد هذه تحدث في أغلب المجتمعات على شكل قوالب جاهزة تعطى لوعي الأطفال واليافعين بصورة تلقينية بحتة، ومن خلال هذه العملية ترسخ في أذهان هؤلاء جميع المفاهيم المتحكمة بالعمليات الفكرية. مؤسستا العائلة

---

(5) في أغلب الأحيان تصاغ المناهج الدراسية على وفق رؤية المجتمع الذي تشكل العائلة إحدى مؤسساته المهمة، وبالتالي ستكون أغلب العقائد مشتركة بين المدرسة والعائلة. وفي المجتمع المسلم ستغذي العائلة أبناءها بمفاهيم الإسلام، ثم تأتي المدرسة لتشرح هذه المفاهيم بدقة أكثر الأمر الذي يزيد من عملية رسوخها.

(6) هذا الكلام لا يعني أن التنشئة الاجتماعية تنتهي في زمن ما أو في مرحلة عمرية معينة، فالتنشئة لا ترتبط بزمن ولا بمرحلة، كما أنها لا ترتبط بمؤسسة اجتماعية بعينها، إنها عملية مستمرة ومعقدة، لكن هناك عملية تنشئة مركزة، هي تلك التي تقوم بها مؤسستا العائلة والمدرسة، وهذه العملية ترتبط في الغالب بمراحل الطفولة والمراهقة وبداية الشباب، ثم هناك مراحل تنشئة غير مركزة وهي تستغرق زمناً أطول من السابقة، وتقوم بها بقية مؤسسات التنشئة الاجتماعية.

والمدرسة الإسلاميتان تلقنان الأطفال المسلمين عقائدهم، وبعد أن يكبر هؤلاء ويشرعون بتأدية أدوارهم في الحياة لا يعود متيسراً لهم أن يجروا عمليات تدقيق أو بحث أو تقصّ أو تحليل فيما يخص العقائد التي تلقنونها في مرحلة الطفولة وأيضاً في الفترة المبكرة من مرحلة الشباب. وهذه الحقيقة تكشف جانباً مهماً من جوانب الخلل التي تعاني منها منظومة الوعي البشري، فهذه المنظومة غير قادرة على توفير المرونة اللازمة لوعي الواقع المتحرك الذي تعيش فيه؛ لأن أفراد المجتمع وكما قلت قبل قليل مشغولون في تأدية أدوارهم في المجتمع التي هي غالباً أدوار لا تنسجم مع عمليات التفكير والتأمل والقراءة وغيرها من العمليات التي تلزم الوعي بتحديث منظومة مفاهيمه. فالخباز أو الحداد أو الجزار أو حتى المهندس والطبيب كل فرد من هؤلاء مشغول بتفاصيل دوره الأمر الذي يجعله عاجزاً عن أداء عمليات تحديث الوعي.

انتقائية الوعي البشري

هناك ميزة في منظومة الوعي البشري وهي عاهة في الوقت نفسه، وهذه (الميزة/ العاهة) تتمثل في أن هذه المنظومة انتقائية في تعاملها مع مواضيع الوعي. فعندما يدرك إنسان ما موضوعاً معيناً فإنه لا يستطيع أن يستوعب كامل الصفات والميزات التي تتعلق بهذا الموضوع وتشكل الصورة الذهنية المثالية له. فهذا الاستيعاب يكلف منظومة الوعي جهداً مضاعفاً من جهة، ومن جهة أهم يحتاج إلى وقت طويل، الأمر الذي سيؤدي حتماً إلى إبطاء عمليات وعي الإنسان للمحيط. إذن فمنظومة الوعي البشري تنتقي جملة من الصفات والميزات المتعلقة بموضوع إدراكها وتشكل من خلال عملية الانتقاء هذه صورة هذا الموضوع في الذهن. ولأن منظومات الوعي مختلفة فيما بينها؛ فإن عملية انتقاء صفات الموضوع الواحد لن تكون متشابهة بالنسبة لمنظومات

وعي مختلفة. وهذا ما يفسر بعضاً من عمليات اختلاف وجهات النظر بحق مواضيع الإدراك.

عندما يعرض فلم سينمائي على مجموعة من المشاهدين، فإن المفردات الإدراكية التي سينتقيها كل منهم ستكون مختلفة عن الآخرين. فهناك من سيركز على القصة التي تسردها أحداث الفلم. وهناك من سيكثف جهده الإدراكي على متابعة مشاهد التشويق والإثارة، وهناك من سينشغل بتقنيات التصوير والإخراج وهناك من سيتعامل مع الفلم بوصفه كلاً موحداً؛ أي بوصفه عملاً فنياً واحداً. وسنفشل حتماً عندما نسعى إلى جعل هؤلاء المشاهدين يتفقون على رأي واحد بخصوص الفلم، فكل منهم سيسعى إلى أن يكون الرأي مبنياً على الصفات أو الأجزاء التي راقبها منه.

عملية الانتقاء هذه يمكن عدّها تقنية مهمة من تقنيات الوعي البشري، وهي تسهم بشكل فعّال في التأثير على طبيعة فهمنا للأشياء. وحتى يكون أثر هذه التقنية واضحاً في ما يتعلق بمواضيع الكتاب وبالخصوص فيما يتعلق بالأديان والعقائد وكيفية تحققها سأورد المثال التالي:

لنفترض أن مجموعة من الإطفائيين اشتركوا في عملية إخماد حريق. وبما أن مهام عمليتهم معقدة فإن كلاً منهم سينشغل بمجموعة من تفاصيل عملية الإطفاء تختلف عن تلك التي ينشغل بها غيره. وهذا يعني أن تجاربهم لن تكون متشابهة مع بعضها بصورة تامة. لكن الأهم من ذلك هل ستكون الانطباعات والأحكام التي سيشكلونها داخل وعيهم متطابقة؟

بالتأكيد لا، لن يكون هناك تطابق. والسبب أن كلا منهم سيستعمل تفاصيل مختلفة عن التفاصيل التي يستعملها غيره في عملية تشكيل الانطباع الخاص به. وهذا الاختلاف يبدأ من اختلاف المشاهد التي ترصدها أعين كل منهم على حدة ولا ينتهي بطبيعة الأحكام التي سيصدرونها بخصوص تلك المشاهد وبخصوص الحريق بوصفه

حادثة في نهاية المطاف. الذي سيتحكم بصنبور الماء سيرصد الحريق من زوايا تختلف عن ذلك الذي يتولى عملية إنقاذ المحاصرين في النيران. كما أن الذي سيتولى إسعاف ورعاية الناجين من الحريق سيتحدث عن مشاهد تبتعد قليلاً عن حرارة النيران لتقترب أكثر من بشاعة التشوهات والآلام. وهذا ما يجعل الذاكرة الصورية المتعلقة بتجربة إخماد الحريق لدى كل من هؤلاء الثلاثة تختلف عن بعضها. كما أن الأحداث ستختلف والاستجابات أيضاً.

لن يكون الحريق تجربة متطابقة بشكل تام بالنسبة لكل الاطفائيين، فبالإضافة للاختلافات التي ذكرتها، ربما ينجح أحدهم في إنقاذ طفل: ما يجعله سعيداً بهذا الإنجاز، ومن ثم سيخرج من هذه التجربة بانطباع مريح يجعله على استعداد لتكرارها مجدداً. لكن الموضوع سيختلف بالتأكيد لو أن إطفائياً آخر تعرض لأضرار جسدية بالغة، وصلت إلى حد التسبب في تشوهات. فهذا الأخير سيخرج بانطباع مختلف عن الانطباع الذي خرج به الشخص الأول.

بالنسبة لهذين الأخيرين نلاحظ أن منظومة وعي كل منهما وخلال إصدارها للأحكام وتشكيلها للانطباعات لم تكن موضوعية تماماً، أو بالأحرى لم تكن دقيقة. كان يفترض بالشخص الأول أن لا يذهب بموضوع الفرح بمنجزه بعيداً، كان عليه أن يأخذ بنظر الاعتبار التجربة التي مر بها شريكه في عملية الإنقاذ، بمعنى أن عليه أن لا يستسهل النجاح في هكذا مهام خطرة. وأن لا يتوقع أنه ومن خلال تكرار تجاربه سيعيد تكرار مشهد الإنقاذ الأول نفسه، فمثل هذا التفاؤل سيوقعه في الكثير من الأخطاء.

الحكم نفسه ينطبق على الشخص الثاني: فهو الآخر يفترض به أن لا يذهب بموضوع التشاؤم أو الخوف بعيداً، فمن الخطأ أن تخيفه التشوهات الجسدية التي

تعرض لها إلى درجة أن يعطل الدافع الإنساني فيه ويقرر التخلي عن مهمة إنقاذ المحاصرين بالنيران.

منظومة الوعي في كلا التجربتين كانت تنتقي المفردات التي تستعملها أساساً لعملية تشكيل الانطباع؛ بمعنى أنها لا تأخذها جميعها، بل بعضها، وهذا الموضوع بحد ذاته لا يولد ضرراً، بل يمكن له أن يكون مفيداً، لأن عملية تشكيل الانطباع أو إصدار الأحكام ستتأخر لو أن منظومة الوعي توجهت نحو الأخذ بنظر الاعتبار جميع المفردات المتعلقة بموضوع الوعي من أجل تشكيل الانطباع المتعلق به. ففي هذه الحالة ستكون عمليات الوعي والإدراك برمتها بطيئة؛ لأن التفاصيل الدقيقة ستكون كثيرة إلى درجة لا يمكن تخيلها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن عدم ممارسة الانتقاء أمر غير ممكن، فهناك مفردات تعجز منظومة الوعي عن استيعابها أو حتى الالتفات إلى وجودها.

موضوع الانتقاء من جهة أخرى لا يتعلق فقط بإصدار الأحكام وتشكيل الانطباعات، بل أيضاً بمجمل عمليات الوعي التي تحدث بشكل تلقائي، فمنظومة الوعي الخاصة بأي منا وخلال تجوالنا في الطرقات (مثلاً) تسجل ملاحظات وترصد مشاهد وتشكل صوراً إدراكية، وهي خلال جميع هذه العمليات تنتقي بعض مفردات المواضيع التي تتعامل معها، فلا يمكن لمن يرصد سيارة تمر أمامه أن يسجل كل صفاتها وصفات سائقها. هو ببساطة لا يمتلك الوقت لذلك، فيلجأ إلى انتقاء جملة من المواصفات يستعملها في تشكيل الصورة أو الانطباع أو إصدار الحكم. وهذا الموضوع ينسحب على جميع عمليات الوعي، وكما قلت سابقاً فإن عملية الانتقاء في هذه الحدود مفيدة لأنها تختصر لنا زمن عملية الوعي.

لكن عملية الانتقاء ستتحول من كونها ميزة إلى كونها عاهة عندما يتعلق الأمر بالمعايير التي تستعملها منظومة الوعي خلال عملية الانتقاء؛ لأن هذه المعايير ذاتية

عاطفية. فالانطباع السيئ الذي خرج به الإطفائي المشوه، انطباع خاطئ؛ لأنه لم يأخذ بنظر الاعتبار كامل المفردات التي يجب أن تشكل الأرضية الكاملة لعملية تشكيل انطباع دقيق، بل انتقى بعضها، والمعايير التي استعملها في عملية الانتقاء عاطفية تتعلق بالتشوه الذي تعرض له، فهذا التشوه جعله يغفل عملية الإنقاذ التي قام بها شريكه، وهي عملية حققت منجزاً لو أنه أخذه بنظر الاعتبار لكان انطباعه أقل سوءاً.

هناك جانب آخر من جوانب عملية الانتقاء التي يمارسها الوعي البشري، وهي أنه لا يسجل إلا الأشياء التي تحظى باهتمامه، فالرجل الجائع سيركز خلال تجواله في أحد الشوارع على محال بيع الطعام، فيختلف بذلك عن بقية من يشاركونه في التجوال بالشارع نفسه، على الأخص منهم أولئك الذين تناولوا طعامهم قبل قليل فهؤلاء لن يجدوا بالمطاعم ما يشد انتباههم، لذلك سيركزون على أشياء أخرى تثير اهتمامهم أكثر.

لو أن أحدنا وقف على باب مكتبة كبيرة وسأل رواد هذه المكتبة عن أهم الكتب التي وجدوها معروضة، سيجد أن الاختلافات كبيرة جداً، فالمعني بالعلوم الصرفة لن يتحدث عن الروايات الأهم، لأنه في الأغلب لن يكون قد لحظها أصلاً، و الأمر نفسه ينطبق على المهتم بالعلوم الإنسانية فهذا الأخير لن تغريه لا كتب العلوم الصرفة ولا كتب الأدب.. وهكذا. وهذا الأمر يعني أن العقل البشري يركز على الأشياء التي تهمه أو تثيره أو تشبع بعض حاجاته، ولا يركز على الأشياء الأخرى. إذن فالعقل البشري غير دقيق خلال عملية ملاحظته للمحيط ووعيه له أو إدراكه لتفاصيله.

كيف يعمل الانتقاء؟

الآن صارت لدينا صورة أوضح عن طبيعة الظروف التي تدفع وعياً ما باتجاه الالتزام بعقيدة بعينها دون سواها من العقائد الأخرى، وأيضاً الظروف التي تدفع وعياً ما باتجاه الاستمرار في اعتناق عقيدة مهما تعرض لتقريع الآخرين ومحاولاتهم إقناعه بالعدول عن هذه العقيدة. فبعد أن تتشكل الصور المعرفية لدى الوعي البشري بتأثير من التنشئة الاجتماعية وتجارب الوعي المبكرة خلال الطفولة والمراهقة وسنوات الشباب الأولى، فإن الإطار المرجعي الذي يتشكل من هذه الصور سيكون قد تحول إلى بنية ثابتة ـ تقريباً ـ وغير قابلة للتغيير، تتكون من مجموعة منسجمة من المعلومات والمعارف والعقائد، وسيعمل على تشكيل الخلفية الحاكمة والمتحكمة في معظم عمليات الوعي، فالإطار المرجعي يشكل الخلفية التي يرجع إليها الفرد كلما أراد أن يفهم شيئاً أو يحكم عليه أو يتعامل معه.

وكما أن الشخص الذي يرى وجهاً ما تكون به حاجة للرجوع إلى ذاكرته من أجل أن تساعده في الحكم على كون هذا الوجه مألوفاً أم لا، فإن الإنسان الذي يكون بمواجهة موضوع من مواضيع الإدراك، فإنه سيحتاج إلى الرجوع إلى إطاره المرجعي من أجل أن يحدد له ماهية هذا الموضوع ومعناه.

الإطار المرجعي الخاص بوعي إسلامي متشدد، سيتعامل مع مفاهيم مثل (الليبرالية، العلمانية، الحرية الفردية، الشيوعية، الرأسمالية...) بشك وريبة، وربما بعدائية، لأن إطاره المرجعي يحتفظ برؤى وأحكام ومسلمات وصور معرفية متقاطعة مع هذه المفاهيم، بخلاف الإطار المرجعي الخاص بوعي غير إسلامي أو الخاص بوعي إسلامي منفتح.

ولا تقتصر فعالية الإطار المرجعي على عمليات الحكم على الأشياء أو فهمها، بل إن الدور الأهم له هو تحكمه بعملية الانتقاء التي يقوم بها الوعي، فهو الذي

يحدد للوعي أهمية معلومات محددة من بين ركام المعلومات التي يكون بمواجهتها. وكما أن الجائع لا يركز، وهو يسير في الشوارع إلا على اللافتات التي تشير إلى المطاعم، كذلك فإن الوعي المتدين لا يلاحظ من مفردات الواقع الذي يحيط به، وسواء كانت هذه المفردات عبارة عن معلومات أو مشاهد أو كلمات، إلا تلك التي تؤكد على صحة عقيدته الدينية، وسيتغافل عن المفردات التي تقع بالضد من ذلك.

الكتب التي لا تؤكد الأفكار الإسلامية أو تدافع عنها أو تشرحها لا تثير شهية أغلب الإسلاميين، فهم ينتقون خلال ممارستهم عملية المطالعة نوعاً محدداً من الكتب[7]، وعملية الانتقاء هذه توقع وعي هؤلاء في فخ الإيمان التسليمي المحكم الذي سيمنعهم من ممارسة أية عملية نقد للأفكار التي يؤمنون بها. وحتى الذين يطالعون الكتب التي يفكر مؤلفوها خارج الدائرة الإسلامية أو الدينية، فإن عملية المطالعة هذه ستكون محكومة هي الأخرى بعملية الانتقاء[8].

لهذا السبب تجد أن الإطار المرجعي الإسلامي يتعامل بريبة مع مفهوم الحرية المدنية مثلاً، لأنه يتعامل بانتقاء مع دلالات هذا المفهوم، فهو يركز مثلاً على نتائج الحرية المتعلقة بملابس النساء، أو بشرب الخمر أو ارتياد الملاهي، وهكذا تنحصر دلالات هذا المفهوم بالقضايا التي يبدو لمن يرصدها أنه ـ أي المفهوم ـ مبتكر للنيل من الإسلام. ونلاحظ أن الانتقاء هنا مارس دوراً تشويهياً قوياً. والحقيقة أن مفهوم الحرية لا يتعلق فقط بالمفردات التي انتقاها الإطار المرجعي الخاص بالمسلم، فهناك المفردات المتعلقة بحرية المعتقد وحرية التعبير عن الرأي والحرية السياسية. وهذه المفردات لا تتعارض مع الإسلام وستلغي أو تخفف من الريبة فيما لو لوحظت.

---

[7] وهذا الأمر لا يقتصر على الإسلاميين أو المتدينين فقط، بل هو عام لجميع بني البشر.

[8] بالتأكيد هناك شواذ لهذه القاعدة، وهؤلاء الشواذ هم أصحاب الوعي الانقلابي.

عندما تحدث كارثة طبيعية ويذهب ضحيتها آلاف الأبرياء فإن الوعي المتدين لن يلاحظ فداحة الخسائر البشرية، لن يركز على خطورة أن يموت آلاف البشر بين أطفال ونساء وشيوخ وشباب خلال ثوان معدودة، بل سيركز على جوانب أخرى من هذه الكارثة، كأن تكون الجوانب المتعلقة بأسباب هذه الكارثة وبحسب الإطار المرجعي لهذا المتدين فإن الأسباب ستعود إلى غفلة الضحايا عن عبادة الله أو تعمدهم عصيانه أو ما إلى ذلك. وهذا بالتأكيد تعامل انتقائي مع موضوع من مواضيع الإدراك. وهذا الانتقاء لن يشبه بأي حال الانتقاء الذي سيجريه وعي ملحد تجاه الكارثة نفسها، فالوعي الملحد سيركز على مشاهد الدماء وقسوة الخسائر المادية والمعنوية، وسيتخذ من هذا الانتقاء ذريعة لتأكيد إلحاده الذي سيقول له أن هذه الكارثة تؤكد عدم وجود قوة راعية لهذا الكون، أو وجود قوة لكنها غير حكيمة ولا رحيمة.

إعادة ترتيب النتائج

إذن هناك عدة أخطاء يقترفها الوعي البشري - أو يقترفها المجتمع بحقه - وتؤدي به إلى الوقوع في فخ العقائد الثابتة (أو المقدسة):

الخطأ الأول: اقتصار زمن تلقي الوعي البشري أهم المفاهيم التي سيستعملها طوال حياته على زمن الطفولة والشباب، باعتبار أن أهم عمليات التنشئة الاجتماعية تحدث في هذا الزمن.

الخطأ الثاني: التعامل مع المفاهيم المكتسبة في هذه الفترة بوصفها مسلمات فكرية ثابتة وغير قابلة للتعديل، مع أن مصاديق هذه المفاهيم على الأرض تتعدل وتتغير باستمرار.

الخطأ الثالث: تشكيل منظومة الوعي الخاصة بكل أفراد من أفراد المجتمع من خلال تجميع هذه المسلمات والصور الذهنية والمفاهيم واستعمالها في تشكيل بنية الإطار المرجعي العائد لكل منظومة وعي.

الخطأ الرابع: قيام هذه المنظومة، وخلال إدراكها للواقع أو حكمها عليه، بانتقاء المفردات التي تنسجم والأفكار والمفاهيم والصور الذهنية المثبتة فيها والمقدسة لديها.

الخطأ الخامس: انتهاء عملية الانتقاء بتشكل العقيدة المقدسة.

الخطأ السادس: تأثير العقيدة المقدسة في عمليات الانتقاء، بمعنى أنها ستعمل على دفع الوعي اتجاه الالتفات للمدركات المنسجمة مع مسلماتها فقط.

الفصل الثاني:

مواجهة أسئلة الإلحاد

الوحي وإمكان الاتصال بالمطلق

الوحي بأبسط صوره هو، عملية ورود معلومات ومعارف إلى النبي من المطلق، وعملية الورود هذه لا يمكن لها أن تتم إلا في حال كانت هناك عملية اتصال من نوع ما، بين وعي النبي (البشري)، وبين وعي الرب (المطلق). ومن هنا تكون الحاجة ملحة لفحص هذه الحقيقة، أي حقيقة حصول عملية الاتصال هذه، أو ربما فحص إمكان حدوثها من عدمه. وتأتي الحاجة لبحث موضوع إمكان تحقق عملية الاتصال بالمطلق[9] من كون هذه العملية لم تنل حقها الكافي من البحث، مع أهميتها وتأثيرها الكبير في حضارة البشر وتاريخهم. والسعي إلى بحث إمكان الاتصال بالمطلق يتضمن ويرتكز على شك بوجود هذه الإمكانية، بمعنى أنه يتضمن شكاً بثبات تحقق عملية الوحي باعتبارها ظاهرة اتصال بين الإنسان والمطلق.

إذن فبحث هذا الموضوع ينطلق من مجموعة من الأسئلة من قبيل:

---

(9) أفضّل مفهوم المطلق على مفهوم الله، لأن المفهوم الأخير يمثل الحيز الديني من مفهوم المطلق؛ بمعنى أن مفهوم الله يشير إلى معنى المطلق منظوراً له من زاوية دينية؛ وإذا أردت أن أكون دقيقاً أكثر فيجب أن أقول بأن كلمة الله تعبر عن الفهم العربي/ الإسلامي لمعنى المطلق؛ كما أن كلمة (خُدا) تعبر عن الفهم الكردي أو الفارسي/ الإسلامي لنفس المعنى، وهكذا بالنسبة لجميع كلمات اللغات الأخرى التي تشير للمطلق وتحمل في طياتها دلالات دينية. وهناك بالتأكيد زوايا نظر للمطلق لا تحمل في طياتها دلالات دينية، كما هو الحال بالنسبة لبحوث الفيزياء التي تحاول أن تفهم طبيعة السبب الذي انبثق عنه الكون، فهذه البحوث تحاول أن تشكل مفهوماً متماسكاً للمطلق منظوراً له من زاوية فيزيائية. إذن فاستخدام مفهوم المطلق يقفز بالبحث إلى فضاء أوسع من فضاء البحوث الدينية، ما يبتعد بنا ـ وهو الأهم بالنسبة لضرورة استخدام كلمة مطلق بدلاً عن كلمة الله ـ عن ضغط المعايير القيمية التي كثيراً ما تمنع الباحثين من بحث مواضيع قد يفهم أن الغاية منها هو الإساءة إلى الدين أو المس برموز المسلمين أو أياً من رموز أتباع الديانات الأخرى، وهذا ما أعتقد بأنه دفع بالفلاسفة إلى بحث المواضيع المتعلقة بالله؛ تحت عنوان العلة الأولى، حيث أن مفهوم العلة الأولى يوفر لهم مرونة أكثر في بحث قضايا ذات أبعاد قيمية لدى المتدينين.

هل تحققت، في يوم ما، ظاهرة الوحي؟ وهل حققت، هذه الظاهرة، عملية اتصال بين المطلق والإنسان؟ وهل تضمنت تناقل رسائل اتصالية كما هو شأن جميع عمليات الاتصال الأخرى؟ وهل نتج عن هذه العملية وعي النبي بالرسالة التي أراد المطلق منه وعيها، ثم وبمرحلة لاحقة هل نجح النبي بإيصال هذه الرسالة إلى الناس؟

سأنطلق في الإجابة على مجموعة الأسئلة هذه من عملية التفكيك بين مستويين من مستويات النبوة، هما مستوى (الاتصال الأولي) بالمطلق. ومستوى وعي معارف المطلق من قبل النبي ونقلها إلى الناس. وبالاستناد لهذا التفكيك سيكون عليَّ فحص الدليل الذي ساقه نفس النبي لإثبات صدق دعوى اتصاله بالمطلق، وهو دليل الإعجاز[10]، ثم فحص أهلية الوعي البشري، وسواء أكان وعياً نبوياً أم عادياً؟ لتلقي معارف المطلق ثم، نقل هذه المعارف إلى الناس.

تأتي أهمية الاقتصار على دليل الإعجاز من أنه دليل خال من الارتكاز على المسلمات الدينية، فقد ساق النبي هذا الدليل ـ في حال ثبت أنه ساقه[11] ـ وهو يحاول إقناع الملحدين بصدق دعواه.

---

[10] لا بد من الإشارة إلى أنني لن أتوقف عند الأدلة التي ساقها الفلاسفة والمتكلمون حول النبوة، لأنها أدلة منبثقة من فضاء الوعي الإسلامي المكبل بقيود المسلمات المفروغ من صحتها، والدليل على هذا المضمون هو برهان اللطف الذي ساقه المتكلمون لإثبات دعوى النبوة، فهذا الدليل يقوم على مسلمة فكرية تقول بأن الله لطيف، وهذه المسلمة كما هو معروف مسلمة دينية وهي من إفرازات الأديان والنبوات، بمعنى أنها كمسلمة متوقف إثباتها على إثبات دعوى النبوة، وهذا يعني أن دليل اللطف قائم على مصادرة كبيرة.

[11] لا أعتقد بأن هناك وعي سليم ويعتقد بأنه قادر على خرق نواميس الطبيعة، لأن هذا الخرق غير ممكن، وهذا ما عبر عنه جعفر بن محمد الصادق عندما سئل: هل يستطيع الله أن يضع البحر في قدح، فقال: الله يستطيع ولكن القدح لا يستطيع، وهو يقصد بأن وضع البحر في القدح يستدعي إما تكبير القدح أو تصغير البحر، وفي كلا الحالتين لن يتحقق المراد، فأما أن البحر سيتحول إلى جرعة من

إذن فهل تحققت ظاهرة الوحي؟

كما قلت، فأن مفهوم الوحي يشير لمستويين من مستويات الاتصال بين المطلق والنبي:

الأول: هو مستوى أولي من مستويات الاتصال بين النبي وبين المطلق يوفر أدنى مستويات تبادل الرسائل الاتصالية بينهما.

الثاني: هو مستوى مثالي من مستويات الاتصال يتضمن استقبال النبي لرسالة من المطلق تتضمن خلاصة خبرته المعرفية فيما يتعلق بالطريقة التي يجب أن يتبعها البشر في تسيير أمور حياتهم وفهم الأشياء من حولهم، وهذه الخبرة المعرفية يجب أن تتجاوز بمستويات هائلة الخبرة المعرفية البشرية؛ أي لدرجة تبرر إلزام النبي الناس باتباع تفاصيلها منذ زمن تبليغها لهم وإلى (يوم القيامة)، والسبب أنه ينقلها عن المطلق. أو إلى درجة تبرر العذابات التي سيتعرضون لها في حال أنهم تركوا تطبيق هذه الخبرة أو خالفوا بعض تفاصيلها خلال تطبيقها.

إزاء هذين المستويين من مستويات الاتصال سنفحص دعوى النبوة من جانبين؛ جانب ذاتي؛ يتعلق فقط بادعاء النبي أنه يستطيع الاتصال بالمطلق؛ مع غض النظر عن موضوع الرسالة التي يُكلف إيصالها إلى الناس بسبب هذا الاتصال، والغرض من هذا الجانب هو فصل الجانب الذاتي في دعوى النبوة عن الجانب الموضوعي، فدعوى النبوة ذاتية؛ وهي بالنتيجة لا يمكن اثباتها ـ وهو ما سيتضح لاحقا ـ وليس هناك دليل على دعوى النبوة بهذا الإطار سوى دليل الإعجاز، وهو الدليل الذي سأتناوله في فحص إمكان تحقق المستوى الأول من مستويات الاتصال. هذا بالنسبة للجانب الذاتي من جوانب النبوة؛ أما الجانب الآخر وهو الجانب الموضوعي؛ فهو الجانب المرتبط

الماء، ومن ثم لن يعود بحراً؛ أو أن القدح سيتحول إلى إناء بحجم مساحة البحر وبالتالي لن يعود قدحاً. وهنا نجد بأن الصادق يستهزئ بالوعي الذي يصدق بالمعجزة.

بالمستوى الثاني من مستويات الاتصال، فهنا لدينا شيء آخر خارج إطار الذات، لدينا رسالة يشرح النبي تفاصيلها ويدعي أنها مرسلة من قبل المطلق وتمثل خلاصة آراء المطلق فيما يتعلق بالطريقة التي يجب على البشر إتباعها لتحقيق حياة مثلى. إذن فهنا ما يمكن فحصه، مما هو خارج الادعاءات الذاتية.

المستوى الأول من مستويات الاتصال

أما بالنسبة للمستوى الأول (الذاتي) من مستويات الوحي، فهو مستوى ذاتي لأنه يندرج في صنف الملكات التي يدعي بعض الناس امتلاكها ولكنهم لا يستطيعون إثباتها، كما هو الحال مع ملكة الشعر فالشاعر لا يستطيع أن يجعلنا نلمس شاعريته أو نراها أو نسمعها، لأنها قضية ذاتية بحتة، نعم هو يستطيع أن ينظم لنا قصيدة وهذه القصيدة ستثبت وجود الشاعرية ولا تكشف عنها بصورة مباشرة. وهذا هو حال النبي مع نبوته، فهو يحاول إثباتها بالمعجزة، لكن المعجزة هنا (مع الأسف) لا تشبه القصيدة من ناحية انسجامها مع الشاعرية، فالمعجزة لا تنسجم مع دعوى النبوة، ومن ثم فلا تستطيع النهوض بمهمة إثباتها. وهذا يعني بأن النبي لا يستطيع إثبات نبوته، لا بصورة مباشرة ولا بصورة غير مباشرة.

أما بالنسبة للرسالة وبما تتضمنه من كتب سماوية وبراهين إلهية وقوانين وما إلى ذلك فسأتناولها في المستوى الثاني من مستويات الوحي، لأنها متعلقة بالمستوى الثاني من مستويات الاتصال.

المعجزة لا تثبت النبوة لأنها تواجه ثلاث عقبات يصعب عليها تجاوزها كلها من أجل أن تحقق وعدها باثبات ما جاءت لإثباته:

العقبة الأولى: أن المعجزات أحداث وقعت قبل آلاف السنين، أي في وقت لم يكن فيه الناس يوثّقون الأحداث المهمة التي تجري أمامهم بشكل علمي دقيق، أي أن المؤثرات العاطفية والآيديولوجية والسلطوية، تؤثر في نقل الحدث، ومن ثم التقليل

من شأنه أو تضخيم هذا الشأن. أي أننا يجب أن لا نركن للروايات التاريخية التي تتحدث لنا عن وقوع المعجزات[12]، لأننا إذا فعلنا ذلك سنكون ملزمين بتصديق جميع الأساطير والخرافات التي تتحدث عن الأعمال الخارقة التي قام بها أبطال الأمم السابقة. وبما أننا لا نصدق بالأساطير التي تتحدث عن الأعمال الخارقة التي قام بها كلكامش لمجرد انها مكتوبة على الألواح السومرية، فيجب علينا أن لا نصدق الروايات المشابهة لها، لأن الموضوع واحد وليست هناك مبررات كافية للتفريق في عملية الحكم بين الأعمال التي قام بها كلكامش، وبين تلك التي قام بها أي من الأنبياء الآخرين، كإحياء الموتى أو شق البحر أو المعجزات الكثيرة التي تحتفظ بها الكتب التي تتحدث عن معجزات محمد.

العقبة الثانية: أن المعجزات ليست أحداثاً تاريخية عادية، بل هي أحداث خارقة للطبيعة وجارية في سياق إثبات دعوى النبوة، التي هي دعوى تحكّمت، ولا زالت تتحكم، بمصائر الشعوب، ما يعني بأننا بحاجة لناقل يكون دقيقاً، لا فيما يتعلق بنقل الحادثة وحسب، بل وبتأكيد خرقها لقوانين الطبيعة[13]، وهذا لا يتيسر لأي مؤرخ، في حال كان هناك مؤرخ في تلك الأزمنة القديمة.

---

[12] في حدود هذا البحث لا نستطيع أن نستدل على وقوع المعجزة بتأكيد القرآن لوقوعها، إذ القرآن وباعتبار أنه كلام الله المنزل على محمد يقع في صلب المفردات التي نسعى إلى التأكد من صدقها، من خلال بحث إمكان الاتصال بالمطلق.

[13] في هذا السياق يمكن لنا أن نورد مثالاً توضيحياً يشرح كيف أن نقل الناس للأحداث غير المألوفة ينتابه الكثير من التشويش، وهو نقل لا يستند إليه العقلاء أبداً، وهذا المثال يتعلق بآلاف الشهادات التي تقدم بها أفراد أو جماعات تتعلق بمشاهدتهم إما لصحون طائرة أو لكائنات فضائية، فمع أن هؤلاء الشهود تجاوزوا الآلاف إلا أنهم لم يقدموا وثائق تتجاوز جميع مراحل الفحص، وهذا يعني بأن نقل الناس للأحداث التي تقع أمامهم يتعرض للتشويش الناشئ عن العواطف أو عن ضعف حواس الإنسان أو عن تأثره بآراء المجتمع من حوله، فكثيراً ما تكثر الشهادات المتعلقة بالصحون الطائرة (مثلاً) في منطقة واحدة لكنها كلها تكون تالية على شهادة أولى يتقدم بها أحد سكان نفس المنطقة، ما

فبالنسبة لمعجزة إحياء الأموات مثلاً، نحن بحاجة لنوعين من الوثائق التاريخية، النوع الأول هو نتائج فحوص قام بإجرائها أطباء ذوي خبرة يؤكدون لنا خلالها بأن الميت الذي تمت عملية إحيائه، قد تم فحصه من قبلهم وتبين أنه ميت بما لا يدع مجالاً للشك، فهو ليس فاقداً للوعي بل ميت بشكل تام. أما النوع الثاني من الوثائق فهي الوثائق التي يتركها المؤرخون المحترفون، التي تؤكد حصول واقعة أحياء الميت.

ومنشأ الحاجة لمثل هذه الوثائق الدقيقة إننا بمواجهة التثبت من قضية غاية بالدقة والأهمية، هي قضية حدوث عملية الوحي، التي هي عملية تم خلالها انتقال رسالة من المطلق إلى البشر، وهذه العملية بحد ذاتها تعد قضية خطيرة فبسببها أبيدت أمم وسحقت مصائر، وما زالت تفعل فعلها في حاضرنا ومستقبلنا، الأمر الذي يجعلنا مطالبين بتأكيد أو نفي حدوثها بشكل دقيق.

كيف يمكن لنا أن لا نوافق على نقل الأموال من ملكية شخص ميت إلى ملكية ورثته من الأحياء إلا بعد أن نلزمهم بتقديم وثائق تثبت بما لا يقبل الشك كونهم الورثة الوحيدين له؟ مع أن الموضوع يتعلق بأموال تافهة، ثم لا نتعامل بنفس الدقة مع موضوع تعلق ويتعلق بمصائر الأمم؟

نفس الموضوع ينطبق على المعجزة التي تتعلق بعصا موسى وتحولها إلى ثعبان، فهنا نحن بحاجة لمن ينقل لنا وجهة نظر السحرة، فهم شهود مهمون في هذا الإطار، شهود ينقلون لنا وجهة نظر تختلف عن تلك التي نقلها أتباع موسى من

يعني أن الإيحاء مارس تأثيراً بيناً هنا. ولو كانت المرويات التي تؤكد حصول المعجزات كافية لتحقق التصديق لكان لزاماً على المسلمين التصديق بالمرويات التي تتحدث عن ظهور العذراء مريم في الكثير من البلدان الغربية والعربية أيضاً، ولكان لزاماً على السنة المسلمين التصديق بالمرويات التي تتحدث عن حدوث الكرامات داخل مراقد أئمة الشيعة، ولكان لزاماً على الشيعة من المسلمين التصديق بالكرامات التي تحدث داخل مراقد الأولياء (السنة).

اليهود، فشهادة اليهود مقدوح بها لأنها تمثل شهادة جانب المدّعي وليس الخصوم في الدعوى.

إذن وإزاء هذه العقبة لا نستطيع أن نتعامل مع الحكايات التي تتحدث عن وقوع المعجزات كما نتعامل مع الوثائق الدقيقة؛ لأنها في الحقيقة ليست وثائق ولا هي دقيقة في إثباتها لوقوع الحوادث من جهة، ولكونها شكلت خرقاً للطبيعة من جهة أهم. هذه الوثائق تشبه إلى حد كبير الألواح السومرية التي تتحدث عن الأحداث الخارقة التي قام بها كلكامش.

العقبة الثالثة: وهي الأهم، أن المعجزات أدلة أجنبية عن الدعوة التي تساق لإثباتها، ما يعني أن المعجزات أدلة لا تكفي لإثبات النبوة. المعجزات ـ في حال أنها وقعت ـ تثبت بأن الأنبياء يستطيعون أن يفعلوا أفعالاً تتجاوز المألوف أو تشكل خرقاً لنواميس الطبيعة، لكن خرق المألوف شيء والنبوة شيء آخر.

بعبارة أخرى: كان على الأنبياء أن يقدموا أدلة تثبت نبوتهم؛ لأن المعجزات تثبت فقط إنهم كانوا قادرين على فعل الأشياء الخارقة. ومهما فعل الإنسان أفعالاً خارقة فأن عليه إذا أراد أن نصدق بأنه نبي أن يثبت بدليل معقول ارتباط القدرة على فعل الخوارق بالنبوة وحدها[14].

مثل الأنبياء في هذا السياق كمثل من يدعي بأنه من سكان كوكب زحل (مثلاً)، ويطالب لهذا السبب بامتيازات مكلفة وكثيرة. وعندما يطالبه الناس بدليل يثبت أنه

---

(14) الدليل الذي يساق لإثبات ارتباط المعجزات بالنبوة هو: أن حدوث المعجزات مرتبط بالله وأن الله لا يمكن أن يمنح المعجزة إلا لأنبيائه. لكن هذا الكلام غير دقيق لأننا لا نستطيع أن نفرق بين الأفعال غير المألوفة وبين المعجزات ومن ثم فنحن لا نستطيع أن نتأكد إن كانت الأفعال التي جاء بها الأنبياء هي من صنف المعجزات التي يعزز بها الله دعوى أنبيائه، هذا من جهة ومن جهة أخرى فأن مقولة أن المعجزات مرتبطة بالله وأن الله لا يدعم بها غير الأنبياء، هي مقولة دينية، ومن ثم فأن استخدامها يؤدي للوقوع بمصادرة واضحة.

من سكان كوكب زحل ليستحق تلك الامتيازات فأنه يكتفي بتحقيق أمر خارج عن المألوف أمامهم، كأن يلين أمامهم الحديد أو يحيي ميتاً أو يشق البحر. والحقيقة أن أياً من هذه الأدلة لا يثبت بأنه من سكان كوكب آخر. لأنها أدلة أجنبية عن الدعوى وغير قادرة على اثباتها، ولذلك سينقسم الناس إزاء هذه الأدلة قسمين:

الأول: سيصدق به ويعتبر أن الأدلة كافية ومناسبة، وهذا القسم يمثل عامة الناس ممن لا يمتلكون قدرة نقدية تؤهلهم فحص مواضيع الأدراك فحصاً موضوعياً خالصاً من المؤثرات العاطفية. ومثل هؤلاء يكون إيمانهم مجانيا لدرجة كبيرة.

الثاني: سيكذب هذا المدَّعي ويطالبه بأن يأخذهم إلى كوكب زحل لو كان صادقاً، لأنهم سيعتبرون أن الأفعال الخارقة للمألوف التي قام بها تثبت بأنه قادر على فعل الأشياء غير المألوفة فقط، ولا تثبت انه من كوكب زحل، فقد يكون على معرفة بقوانين جديدة للفيزياء، أو قد يكون ذا قدرة كبيرة على الإيحاء للناس والتأثير بهم. ولذلك يبقى الدليل الوحيد الذي يناسب الدعوى ويثبتها هو أن يسافر بهم إلى زحل.

هناك بعد كبير وعدم مناسبة بين دعوى النبوة وبين الدليل الذي تقدمه المعجزات، ومثل هذا الفرق لا يمر إلا على البسطاء من الناس، أولئك الذين لا يمتلكون وعياً نقدياً يؤهلهم التمييز بين الدليل المناسب وغيره من الأدلة.

كيف يمكن لنا أن نصدق ادعاء رجل ما، بأنه جراح بارع في جراحة العيون، لمجرد قدرته على الطيران، أو قدرته على نفخ النار، أو حتى قدرته على نظم قصيدة من ألف بيت يشرح فيها تفاصيل طب العيون! كيف؟

القدرة على الطيران تثبت القدرة على الطيران ولا تثبت التخصص بطب العيون، وكذلك الحال بالنسبة للقدرة على نفخ النار، فهي الأخرى لا تثبت التخصص. أما الألفية فستثبت شاعرية ناظمها وامتلاكه معلومات كبيرة بمجال جراحة العيون ولا تثبت غير ذلك. أما الدليل الذي يثبت الاختصاص في جراحة

العيون فهو العملية الجراحية الناجحة التي تُجْرى أمام شهود لعين مصابة. فهذا الدليل لا يكذبه إلا معاند. أما الأدلة الأخرى فلا يقبل بها إلا متعاطف أو مستفيد أو جاهل.

هذه الحقيقة تذكرني بأهل مكة ممن واجهوا النبي بتهمة الشعر أو السحر والشعوذة، فقد يكون بعض هؤلاء من المرجفين، ممن لا هم لهم إلا تسفيه آراء الآخرين حسداً أو جهلاً أو حقداً، لكن قد يكون بعض منهم أولي رؤية نقدية. هناك من أهل مكة من اتهم النبي بأنه شاعر، وربما أن هؤلاء لم يجدوا في القرآن دليلاً كافياً لإثبات النبوة، لأن القرآن يدل على أن محمد شاعر أو أديب فقط. ومن أهل مكة من اتهم النبي بالسحر والشعوذة ويبدو أن هؤلاء كانوا بمواجهة أفعال خارقة للمألوف وهي عندهم تدل على قدرات سحرية فقط.

نفي النبوة بإثباتها

كان أصحاب تهمتي الشعر والسحر يطالبون النبي بأن يثبت النبوة بدليل مرتبط بدعواها، والدليل الأكثر كفاية هو أن يعيد أمامهم تكرار عملية الاتصال بالمطلق. ولأن الاتصال ذاتي، بمعنى أنه متعلق بأحاسيس ومشاعر النبي، فهذا سيؤدي إلى أن يُلزم النبي بتعريض كل فرد منهم لتجربة تجعله يشعر بالنبوة، وهذا ما لا سبيل إلى تحقيقه، لأنه خارج عن قدرات النبي، ولأنه سيؤدي إلى تمكن جميع الناس من تحقيق شروط الاتصال بالمطلق، وهو ما ينفي الحاجة إلى النبي.

عجز المعجزات عن إثبات تحقق النبوة وحاجة النبي لتكرار عملية الوحي يؤكد أن إثبات النبوة يتضمن نفياً لها بشكل مباشر. فمما لا شك فيه أن النبوة تقوم على نحو من أنحاء تمييز النبي لنفسه عن بقية البشر، بمعنى أن دعوى النبوة، التي هي دعوى مباشرة يدعيها النبي، تتضمن دعوى غير مباشرة لا يجاهر بها، وهي دعواه بأنه مميز عن باقي البشر إلى درجة تؤهله للتواصل مع المطلق دوناً عنهم. الأمر

الذي يؤدي إلى أن النبي الذي يريد أن يثبت دعواه من خلال تعريض الآخرين لنفس تجربته التي مر بها سينفي عنه التميز، فكل هؤلاء الذين يمرون بنفس تجربته سيتحولون إلى أنبياء، ما ينفي حاجتهم إليه وإلى نبوته.

عندما يريد عالم ما، أن يثبت تتمدد المعادن بالحرارة فلن يتردد عن جلب قطعة معدنية وقياس طولها وهي باردة ثم تعريضها للحرارة وقياس طولها بعد ذلك؛ والسبب أن العالم يفكر بشكل علمي صرف؛ ويعرف بدقة أن إثبات الادعاءات يجب أن يكون عن طريق أدلة لا تكون أجنبية عنها. أما لو تخلى العالم عن إثبات دعواه بإجراء التجربة بشكل مباشر وقرر بدلاً عن ذلك أن يكتب كتاباً مطولاً يشرح به مبررات اعتقاده، فأنه ـ ومهما كان كتابه دقيقاً وشرحه وافياً ـ لن يكون قد أنجز غير نظرية تدعي أن المعادن تتمدد بالحرارة، وهذا يعني بأنه لن يكون قد تقدم خطوة واحدة إلى الأمام، لأن دعواه وبعد تأليفه الكتاب تحولت إلى نظرية؛ والنظرية تحتاج إلى دليل يثبت صدقها، وهذا الدليل ينحصر بجلب قطعة المعدن وتعريضها للحرارة.

نوع الأدلة الذي يستطيع أن يثبت النبوة كان قد طالب به بنو إسرائيل موسى، بحسب الرواية القرآنية، عندما قالوا له أرنا الله جهرة. فهؤلاء المطالبون كانوا أكثر واقعية في فحصهم لنبوة موسى من بقية اليهود، لقد طالبوه بدليل لا يكون أجنبياً عن جنس دعواه. فمعجزات موسى كلها ليست ذات قيمة على صعيد إثبات دعوى نبوته لأن ليس لها علاقة مباشرة بإثبات هذه النبوة.

إذن المستوى الأول من مستويات الاتصال بالمطلق ـ التي يشير إليها مفهوم الوحي أو دعوى النبوة ـ لا يمكن إثباته؛ لأننا نكون بمواجهة إنسان يعتقد بأنه يتصل بالمطلق ويتبادل معه رسائل معرفية؛ والمشكلة تكمن بأن هذا الاتصال يحدث في إطار ذاتي بحت، بمعنى انه عبارة عن مشاعر يشعر بها النبي وأحاسيس يحسها؛ وهذا يعني بأننا سنكون بمواجهة شخص هو أقرب للمصاب بالفصام الذهني منه

للنبي؛ لأن الذي يتعامل مع واقع غير موجود إلا بالنسبة له هو، لا يمكن أن يحكم عليه الآخرون بأنه إنسان سوي. والحكم على من يدَّعي النبوة بأنه مصاب بنوع من أنواع الفصام ليس حكماً تعسفياً ولا يتضمن أية غايات تسيء للنبي؛ كل ما في الأمر هو أن هذا الحكم هو الأقرب للمنطق العقلي السليم، وهو الحكم الذي سيحكم به أي مختص بعلم النفس إزاء أي شخص يدعي بأنه يرى ـ أو يدرك أو يشعر بـ ـ أشياء لا يراها الآخرون، ما لم يقدم دليلاً كافياً على وجود هذه الأشياء.

كل منا سيحكم بالفصام على أي شخص يدَّعي أمامه دعوى قريبة من دعوى النبوة، وعلى مر التاريخ جوبه أكثر الذين يدَّعون دعوات مشابهة بالتكذيب. كما هو الحال مع جميع من ادعى بأنه المهدي من المسلمين، وكما حصل في العراق في إطار ما سمي بـ(أحداث الزركة)، حيث وقعت خلالها معركة بين القوات المسلحة العراقية وبين مجموعة من الملتفين حول شخص ادعى بأن لديه نحواً من أنحاء الاتصال بالإمام المهدي[15]، والمهم بالموضوع أن المعركة التي راح ضحيتها الكثير من المدنيين من أتباع هذا الداعية لم تلق معارضة من قبل المؤسسة الدينية الشيعية في النجف، مع أنها معنية بالموضوع من جهتين، الأولى أن الضحايا شيعة، والثانية وهي الأهم، أن الدعوة تقع في سياق عقيدة الإمام المهدي وهي عقيدة أساسية بالنسبة للشيعة، بمعنى أن الشيعة يصدقون ببقاء الإمام المهدي حياً وبذلك يكون احتمال وجود ممثل أو نائب عن هذا الإمام احتمالا واردا بالنسبة لهم، ولذلك سنكون بمواجهة سؤال مهم:

(لماذا لم تتحرك المؤسسة الدينية الشيعية العراقية اتجاه فحص مدى صدق مدَّعي هذه الدعوى؟)

السبب واضح بالتأكيد، وهو أن مثل هذه الدعاوى لا تلق آذاناً صاغية لدى المؤسسات العلمية ولدى النخب المثقفة، لأنها دعوى غير قابلة للتصديق، وهذا يعني

(15) الإمام الثاني عشر، الغائب، من أئمة الشيعة الاثني عشرية.

أن سلوك المؤسسة الدينية ـ وهي تستبعد أي احتمال في أن يكون داعية (الزركة) صادقاً ـ كان أقرب لسلوك مشركي قريش منه لسلوك أوائل المؤمنين بدعوى النبوة، وهذا يعني بأن أغلب من سارع إلى الإيمان بنبوة محمد كانوا أشخاصاً لا علميين تماماً.

عندما لا يملك صاحب الدعوى التي تنطلق عن ـ أو تستند إلى ـ أسس ذاتية، غير صدقه دليلاً على دعواه فيجب عليه ألا يعتب على من يشك به، لأنه هو نفسه إذا وضع بنفس الموقف سيسلك نفس السلوك، وهذا ما حدث مع مسيلمة الذي ادعى النبوة في زمن محمد وحكم عليه محمد بأنه كذّاب. ولم يكن حكم محمد قاسياً بقدر ما أن حكم المؤمنين بنبوة محمد والمؤمنين بنبوة مسيلمة كان حكماً متساهلاً لأنه لم يطالب ببراهين تكفي لإثبات النبوة.

بالنسبة لمحمد كان مسيلمة كاذباً لأنه غير قادر على إثبات دعواه، لأنها دعوى ذاتية، وهذا لا يستلزم بأن محمد كان ظالماً لمسيلمة بالضرورة، ولا يستلزم أن محمداً، وخلال تكذيبه مسيلمة، كان يمارس ازدواجاً ما، أبداً، فمحمد مؤمن بنبوته هو لأنه يعتقد بوجودها هو يشعر بها ويدركها بوجدانه[16]، وهذا يعني أن تصديقه بنبوته واصل حدَّ اليقين. فأنت لا تستطيع أن تقنع إنساناً يشعر بالسعادة بأنه لا يشعر بها، لأن الدليل الذي ينبع من الوجدان يصل حد اليقين، ما يعني بأن محمد شعر بنبوته فكان متيقناً بها، ولا يحتاج إلى دليل يثبتها لنفسه. لكنه في الوقت ذاته لا يشعر بنبوة مسيلمة، بالتالي لم يكن أمامه غير مطالبة هذا الأخير بدليل يثبت دعواه. ولأن النبوة لا يمكن اثباتها، ذهب محمد تجاه الحكم الصائب، وهو: (مسيلمة كذاب وليس نبياً).

---

[16] لا يمكن لأي إنسان يكون واقعاً ضحية لنوع من أنواع الأوهام أن يعرف بأنه واهم.

المستوى الثاني من مستويات الاتصال

في المستوى الثاني من مستويات الاتصال التي يشير إليها مفهوم الوحي أو دعوى النبوة نكون بمواجهة إنسان يدَّعي بأنه ينقل لنا خلاصة خبرة المطلق المعرفية فيما يتعلق بالطريقة التي يجب أن يتبعها البشر في تسيير أمور حياتهم وفهم الأشياء من حولهم. وهذه الدعوى فضلاً عن حاجتها للارتكاز على دليل غير دليل الإعجاز فإنها ستكون بحاجة لإثبات من نوع آخر، نوع يتعلق ببحث قدرة الوعي البشري على تلقي معارف المطلق. فكما هو واضح أن هذا المستوى من مستويات دلالات مفهوم الوحي يتضمن ثلاثة ادعاءات غير مباشرة هي:

الادعاء الأول هو: قدرة النبي على تحقيق شروط الاتصال الأولي بالمطلق.

الادعاء الثاني هو: قدرة النبي على تحقيق شروط الاتصال (المثالي) ما يؤدي لاستيعابه الرسالة، والرسالة تتضمن بالتأكيد خبرة المطلق المعرفية، وهي خبرة يشترط فيها أن تكون متجاوزة لخبرات البشر المعرفية بمستوى لا يمكن قياسه.

الادعاء الثالث هو: قدرة النبي على نقل الخبرة التي اكتسبها من المطلق إلى عموم الناس ممن توجب عليه إيصالها لهم.

بالنسبة للادعاء الأول فقد أتضح بأنه كادعاء لا يمكن لنا فحصه، لأنه ادعاء ذاتي، كما أن النبي غير قادر على إثباته، إلا بوساطة دليل واحد، لكن هذا الدليل يتنافى مع النبوة فضلاً عن أنه دليل غير متاح للنبي[17].

أما بالنسبة للادعاء الثاني، فهو ادعاء يتضمن فضلاً عن دعوى الاتصال مع المطلق، دعوى أخرى، هي: امتلاك النبي لمنظومة وعي تؤهله لاستيعاب خبرة

---

[17] قلت في الفقرات السابقة أن السبيل الوحيد المتاح أمام النبي من أجل اثبات نبوته هو أن يجعل الناس يمرون بنفس تجربة النبوة التي مر بها، وقلت أيضاً أن هذا السبيل يتنافى مع النبوة، فهو يرفع خصوصيتها، كما أنه فضلاً عن ذلك لا يقع ضمن قدرات النبي، فالنبي لا يستطيع أن يحول الناس إلى أنبياء.

معرفية من المطلق. وهذه ما يمكن فحصه، لأنه ادعاء غير ذاتي، فهو يتعلق بمنظومة الوعي البشرية، ونحن ـ بصورة ما ـ نستطيع أن نفحص هذه المنظومة ونخرج بحكم يتعلق بقدرتها على استيعاب التجارب المعرفية التي تقع خارج إطار تجربتها البشرية، من جهة، ومن جهة أخرى نستطيع أن نفحص الرسالة التي جاءت بها هذه المنظومة نقلاً عن المطلق ونقرر مدى تضمنها لخطاب يتضمن معرفة تتجاوز المعرفة البشرية بمستوى يؤهلها لتكون معرفة نازلة من الإدراك المطلق.

الادعاء الثالث هو الآخر يمكن فحصه، لأنه يتعلق بعموم الناس الذين تعاملوا مع الرسالات السماوية، فهؤلاء الناس ومن خلال التاريخ يمكن فحص طرق تعاملهم مع هذه الرسالات ومدى استيعابهم لها.

فحص الادعاء الثاني

الاتصال هو عملية يتم خلالها انتقال رسالة أو رسائل من طرف المرسل إلى طرف المستقبل، وهذه العملية تتوقف على تحقق شروط يأتي بمقدمتها أن تكون هناك أدوات يمكن من خلالها تحقيق عملية الاتصال وانتقال الرسائل، وتأتي اللغة لتكون الأداة الأهم في هذا الإطار، فمن دون اللغة لا يمكن أن تتحقق عملية الاتصال. لذلك نجد أن الأفراد الذين يتكلمون لغات مختلفة يعجزون عن تحقيق الاتصال، إلا في حال لجوئهم إلى لغة الرمز أو لغة الإشارة، وهي لغة مشتركة بينهم، ما يعني بأنهم لم يحققوا عملية الاتصال إلا بعد تحقيقهم شرط اللغة.

من المعروف بأن محمد كان يتكلم اللغة العربية، ما يعني بأن الاتصال به غير ممكن إلا عن طريق هذه اللغة، ولذلك جاء القرآن باللغة العربية، فهل اللغة العربية ـ وبوصفها أداة التواصل التي تم اعتمادها بين المطلق والنبي ـ أداة قادرة على تحقيق شروط اتصال بهذا الحجم وهذه الأهمية؟

قبل المباشرة بالإجابة عن هذا السؤال لا بد لنا من الوقوف عند مفردة مهمة، وهي أن اللغة، أي لغة، ما هي إلا أداة من أدوات منظومة الوعي الذي يستخدمها، لكنها الأداة الأهم في أي منظومة وعي بشرية. فالوعي البشري يفكر من خلال اللغة، ولا يستطيع أن يفكر خارج إطارها أو خارج إطار المفاهيم التي ترتبط بها بشكل مباشر وتام. هناك ارتباط تام ومباشر بين اللغة والتفكير والفهم والإدراك، وهذا الارتباط يقع في الصميم من الأسئلة التي نحن بصدد الإجابة عنها.

منظومة الوعي البشرية

من الواضح أن البشر يستخدمون في عمليات الاتصال فيما بينهم جملة من الأدوات، فهم يستخدمون، مثلاً: الكلام، اللغة[18]، المفاهيم، الرموز، والإشارات، وهكذا. وهذه الأدوات عبارة عن (مصنوعات) بشرية، بمعنى أن الإنسان عمل خلال تجربته التاريخية الطويلة على صناعة وتطوير هذه الأدوات بشكل تدريجي وعبر آلاف السنين. والأهم من ذلك كله أن هذه الصناعة تنطوي على عملية تحقيق الحاجات الفعلية لدى البشر.

بعبارة أكثر وضوحاً: إن البشر لم يصنعوا أدوات الاتصال التي تخصهم ولم يطوروها إلا وفقاً للحاجات التي تطرأ عليهم وتدفعهم لصناعة أو تطوير تلك الأدوات. البشر لم يتوصلوا لعملية صياغة مفهوم الشجرة المجرد إلا عبر رحلة طويلة من السنين استغرقها الوعي البشري وهو يعمل على تجريد مفهوم الشجرة من كل التفاصيل التي تميز الأشجار بعضها من بعض ليخرج بمفهوم يناسب الأشجار كلها من جهة، ويفصلها عن باقي الكائنات الحية على وجه الأرض من جهة أخرى. وهذا

(18) هناك فرق واسع بين اللغة والكلام أشار إليه دي سوسير عندما لمح إلى أن الإنسان عندما يفقد القدرة على الكلام فانه لا يفقد القدرة على التواصل عن طريق اللغة، كأن يستخدم الكتابة مثلاً، انظر: [فردينان دي سوسور، علم اللغة العام، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية، 1985ص33.].

الوعي لم يكن ليتكلف عناء هذه الرحلة لولا حاجته الضرورية لها؛ فما كان للبشر أن يتواصلوا فيما بينهم دون أن ينجحوا بتجريد المفاهيم المتعلقة بمفردات المحيط الذي يعيشون فيه، باعتبار أن هذا التجريد يساعدهم بشكل فعال على خلق القاعدة الأساسية التي يجب أن تنطلق منها اللغة التي سيستخدمونها من أجل تحقيق عملية الاتصال.

بعد عملية تجريد المفهوم تأتي عملية صياغة المفردة الناقلة له[19]؛ وهكذا. وهذا يعني بأن عملية صناعة المفردة والمفهوم مرتبطة بشكل مباشر بحاجة البشر لهذه الصناعة، فالصناعة ليست مقصودة بحد ذاتها، إنما هي وسيلة لتحقيق غاية التواصل. لذلك نجد أن عدد المفاهيم يختلف بين مختلف الثقافات البشرية، وهذا الاختلاف مرتبط بشكل مباشر باختلاف البيئة المحيطة بكل من هذه الثقافات على حدة. ومن هنا يتأكد موضوع عدم قدرة الوعي البشري على التفكير خارج نطاق دائرة المفردات والمفاهيم المرتبطة بها. فعندما تريد أن تتحدث عن موجود من الموجودات المحيطة بالإنسان عليك أن تختار المفهوم الذي يمثل هذا الموجود ويشير إليه؛ وبالتالي فإن استخدام أي مفهوم آخر سيجعل عملية الحديث عقيمة. لا يمكن أن تحدث إنسانا ما عن الشجرة وأنت تستخدم مفردة (أسد) مثلاً، أو حجر، أو قطرة ماء، فكل هذه المفاهيم لا تشير لا من قريب ولا من بعيد للشجرة. هذا في ما يتعلق بالأشياء التي يعرفها الإنسان؛ أي الأشياء الموجودة حوله أو التي سمع بها أو رآها بشكل ما. لكن ماذا يمكن أن تفعل إذا أردت أن تحدث إنسانا ما عن شيء لم ير له مثيلاً أبداً ولا سمع عن شيء يشابهه لا من قريب ولا من بعيد؟

---

(19) لست بصدد بحث المراحل التي تم وفقها تطور منظومة الاتصال البشرية من لغة ومفاهيم وما إلى ذلك، على هذا الأساس فأنا لا أقصد التسلسل وأنا أضع صياغة المفهوم قبل عملية صياغة اللغة أو المفردة، إنما أقصد شرح الارتباط القائم بين الحاجة إلى المفردة أو المفهوم وبين عملية صياغته من قبل البشر.

الجواب هو أنك لا تستطيع أن تفعل أي شيء، ببساطة أنت لن تنجح أبداً بإيصال وجهة نظرك عن هذا الشيء لأي إنسان لا يعرف عنه أي تفصيل من تفاصيله.

لنتخيل أننا رجعنا في الزمن إلى الماضي، بالتحديد إلى إنسان العصر الحجري، وكانت الغاية من رحلة الرجوع تلك هي تعليم ذلك الإنسان معنى مفهوم الكومبيوتر[20]. فكيف يمكن لنا أن نحدث ذلك الإنسان عن الكومبيوتر؟ طبعاً المفردة لن تعني له أي شيء، مفردة (كومبيوتر) لا تساوي أي شيء بالنسبة لإنسان العصر الحجري، لأنها مفردة غير موجودة في قاموسه اللغوي. وبالتالي فمهما كررنا اللفظة على مسامعه فلن نتقدم خطوة واحدة إلى الأمام على صعيد مهمتنا. إذن فعلينا أن ننتقل لموضوع الاستعارة، علينا أن ننتخب جملة من مفردات قاموس ذلك الإنسان تستطيع أن تشكل صورة توضح له معنى (كومبيوتر).

على هذا الأساس فقد نحدثه عن المرآة السحرية التي تستطيع أن تظهر له كلمات بشكل مستمر تنقل له مشاعر وأحاسيس معارفه ممن يعيشون بالقرى البعيدة. سنقول له بأن الكومبيوتر الذي نتحدث عنه يشبه المرآة السحرية التي تتحدث عنها الكثير من الأساطير، لكن لهذه المرآة فوائد محددة تتعلق بالإجابة عن بعض الأسئلة. وشرح بعض الأمور المعقدة وإنجاز الكثير من الأشغال التي يحتاجها الإنسان في حياته اليومية.. وهكذا. وبعد هذا الجهد سنعتقد بأن المهمة تمت على أحسن وجه، ونقرر العودة إلى زمننا الحالي مطمئنين، لكن الحقيقة تقول غير ذلك، فنحن لم نشرح لذلك الإنسان أي شيء يتعلق بموضوع الكومبيوتر، لقد حدثناه عن نوع من أنواع المرآة السحرية فقط، نحن لم نحدثه عن غير ذلك، لا بل المشكلة أن هذا

---

(20) للمزيد عن موضوع قدرة الوعي البشري على التعاطي مع معارف ومفاهيم تقع خارج إطار تجربته التاريخية الواعية ينظر: أوثان القديسين، م. س، ص52.

الإنسان الذي ربما كان يشك بوجود هذه الخرافة سيصدق بها بما لا يقبل الشك، وسنكون قد ارتكبنا خطأ فادحاً بحقه.

جميع المحاولات التي تستهدف شرح مفهوم الكومبيوتر للإنسان القديم لن تفلح، لأن لغة ذلك الإنسان ومنظومة مفاهيمه لا تحتوي على مُعادِلات لغوية ومفهومية تستطيع أن تنجز عملية الشرح هذه. حتى لو أننا اعتقدنا جدلاً أن مهمتنا انجزت على خير وجه، فماذا سنفعل لو طلب منا أن نشرح لذلك الإنسان مفهوم الكون الأحدب، أو أن نبسط له النظرية النسبية.

القصد أن منظومة وعي البشر تستقبل المعلومات من خلال (دائرة استقبال) وهذه الدائرة مكونة من مجموعة من المفاهيم، وأية معلومة لا يكون في دائرة الاستقبال مقابل لها من المفردات والمفاهيم يستطيع أن يصنع صورة ذهنية مفهومة عنها، فإن عملية استقبالها ستكون مشوشة أو غير ممكنة. فكيف يمكن لنا أن نقرب لإنسان ما قبل التاريخ معنى النظرية النسبية؟

بالتأكيد إننا لن نستطيع ذلك ومهما كان الفرد الذي نحاول إفهامه معنى النسبية ذكياً ولماحاً، فالموضوع متعلق بعجز دائرة الاستقبال لديه عن توفير حوامل قادرة على نقل المعاني التي نريد إيصالها له، ما سيضطرنا في النهاية إلى استخدام نفس المفاهيم والمفردات اللغوية التي تحتوي عليها دائرة استقباله، وستكون نتيجة الشرح التي نقوم بها أقرب للتشويه منها للتبسيط.

هذه النتيجة تجرنا مباشرة لحقيقة مهمة جداً على صعيد قدرة الوعي البشري على تحقيق قفزات هائلة فيما يخص استقبال معلومات ومعارف جديدة تماماً عليه[21]. فهذه القفزات غير ممكنة لأن منظومة الاستقبال ستكون مشلولة أمامها

---

(21) هناك دائماً معلومات جديدة يستقبلها الإنسان، وهو ما يفعله دائماً من خلال التعلم، لكن ما اقصده بالمعلومات الجديدة تماماً هو المعلومات التي لا توجد لها مقدمات معرفية في ثقافة البشر عموماً.

بسبب عجز قاعدة المفاهيم الموجودة داخلها عن توفير معادلات كافية من المفاهيم تستطيع أن تساعد على عملية استيعاب تلك القفزات. وهذا ما سيجعلنا عاجزين عن تحقيق مثل هذه القفزة المعرفية بالنسبة لإنسان ما قبل التاريخ من خلال شرح النظرية النسبية له، والسبب هو أن منظومته الإدراكية لا تحتوي على مفهومي (نسبي/ مطلق) فضلاً عن زخم هائل من المفاهيم التي سنكون بحاجة إليها ونحن نشرح النظرية النسبية، كمفاهيم (سرعة الضوء، السنة الضوئية، الزمكان، البعد الرابع... الخ).

وهذا العجز نجد صداه في آيات القرآن التي تحاول أن تنقل طفرة معرفية من خلال تصديها لتصوير القدرة المطلقة، فالآيات التي حاولت أن تصور (نور الله) بدت عاجزة عن الخروج من ضائقة المفاهيم البشرية الضيقة والمحصورة بخبرة البشر، وهي إذ تحاول أن تعطي صورة مضخمة للنور الإلهي نجدها في النهاية عاجزة عن الخروج بصورة هذا النور عن صورة المصباح الذي كان يستخدمه أهل الجزيرة العربية في إضاءة بيوتهم، فهي تقول: (مثل نوره كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة، الزجاجة كأنها كوكب دري، يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية، يكاد زيتها يضيء ولو لم تمسسه نار، نور على نور)[22].

لاحظ أن المفاهيم المستخدمة في عملية التفسير هي المفاهيم الموجودة في وعي المتلقي: (نور، مشكاة، مصباح، زجاجة، كوكب دري، شجرة مباركة، نار). وهذه

فالإنسان الذي يستخدم التلفزيون في حياته اليومية يمكن له أن يألف جهاز الكومبيوتر، مع أن مفهوم الكومبيوتر جديد عليه، لأن التلفزيون يشكل حلقة في سلسلة تطور الكومبيوتر، ليس في الواقع الخارجي ولكن في تسلسل المعرفة البشرية على مر التاريخ. ولذلك فالكومبيوتر كمفهوم بالنسبة لمستخدم التلفزيون جديد، لكن ليس بشكل تام، لكن نفس المفهوم سيكون جديداً بالنسبة لإنسان ما قبل التاريخ.

(22) سورة النور، الآية 35.

المفاهيم عملت على تشويه المعرفة المُدَّعى نقلها عن المطلق، لأنها نزلت بهذه المعرفة لحدود المعرفة البشرية المألوفة، وبذلك فشلت عملية رفد الوعي البشري بمعلومات جديدة ـ تتعلق بقدرة الله ومدى سطوع نوره ـ لم يعرفها سابقاً، وهذه التجربة تشبه المثال الذي طرحناه حول تعليم الإنسان القديم معنى الكومبيوتر، ففي نهاية المطاف اضطررنا أن نحدثه عن المرآة السحرية وليس عن الكومبيوتر، وفي الآية اضطر القرآن للحديث عن المصباح وليس عن المطلق. هناك حولنا الكومبيوتر إلى مرآة وهنا حولنا المطلق إلى مصباح، فأين الزيادة المعرفية المتحققة؟!

لا يمكن لأي طفل ومهما امتلك عقلاً خارقاً أن يستوعب معارف البشر خلال سنواته الأولى، فالأمر لا يتعلق بالذكاء الخارق، ولكن ببنية المفاهيم التي تحتاجها منظومته الإدراكية من أجل تكوين جهاز استقبال المعلومات والمعارف الخاص بها، لذلك يستمر الطفل ببناء هذا الجهاز طوال سنوات طفولته بل وحتى سني مراهقته.

على أساس ما تقدم نستطيع أن نقول بأن الإنسان الذي يقف بمواجهة الوعي المطلق سيكون عاجزاً عن استيعاب أية معرفة من معارف هذا المطلق تكون قادرة على تحقيق طفرة زمنية كبيرة. وكل ما يمكن أن يعيه لا يخرج عن التعديلات المحدودة على معارفه التي اختزنها من خلال تجاربه التاريخية. وهذه التعديلات لن تخرج عن إطار التعديلات التي يمكن أن يحققها نفس الإنسان وبدون مساعدة وعي خارق. لأن الوعي الخارق وكما قلت سابقاً سيعجز عن التفاهم مع الوعي البسيط للإنسان.

وهنا نستطيع أن نعود للسؤال المتعلق باللغة العربية، باعتبار أنها اللغة التي استخدمها النبي في استقبال المعرفة من المطلق، فهذه اللغة عاجزة بسبب افتقارها للمفاهيم التي تستطيع أن تستوعب القفزة الكبيرة التي يحققها الاتصال مع المطلق. وهذا العجز عام ويشمل جميع اللغات باعتبار أن تطور اللغات خاضع لتطور الحضارة البشرية، من جهة، وخاص يقتصر على اللغة العربية باعتبارها لغة أقوام تعتبر

متخلفة بالنسبة للحضارات المجاورة لها، كالحضارة المصرية والصينية والهندية والإيرانية.

فحص الادعاء الثالث

لو سلمنا بأن وعي النبي خارق لدرجة تمكنه من الاستغناء عن المفاهيم المتعارفة في زمنه وعن مفردات اللغة العربية المحدودة، لو سلمنا بأن المطلق الذي انتخبه من بين البشر قد وهبه قدرة من نوع ما؛ للتواصل معه ومن ثم لاستيعاب كم من المعارف يحقق طفرة معرفية تنفع البشر. لكن مع هذا التسليم ستكون الطفرة المعرفية غير ممكنة، لأن المعارف التي اكتسبها النبي ستبقى حكراً عليه؛ لأنه لن يستطيع أن ينقلها لبقية بني البشر، إذ أنه سيكون بمواجهة العقبات التي تحدثت عنها تحت العنوان السابق؛ أي العقبات المتعلقة بعجز منظومة الوعي البشرية عن التعامل مع معرفة تتجاوز قدراتها الادراكية المرتبطة بجهاز استقبال المعلومات المحدود لديها.

إذا أراد النبي أن ينقل المعارف التي حصل عليها، بسبب امتلاكه قدرة خارقة على استيعاب المعارف، لبقية البشر فسيكون بحاجة لبشر يمتلكون نفس قدرته الخارقة على الاستقبال. وهذه الحقيقة يكشف عنها تاريخ الإسلام وبقية الديانات الأخرى، فهذا التاريخ يسرد وبشكل مكثف العراقيل والعقبات التي تعرض لها الأنبياء بسبب سوء الفهم، وسوء الفهم هذا لم يقتصر على معارضي هؤلاء الأنبياء بل والمؤمنين بهم أيضاً، ولذلك انقسمت الأديان إلى مذاهب، وتعدد المذاهب ناشئ من تعدد التفسيرات المقدمة لطروحات النبي[23].

---

[23] فإذا تذكرنا بأن النبي لم يأت بشي من خارج ذاته، سنكتشف بأن المعنيين برسالة النبي لم يستطيعوا أن يتواصلوا معها مع كونها من عنديات النبي، فكيف سيتواصلون معها فيما لو كانت من عنديات المطلق؟

بل أن مبرر نسخ الرسالات الذي تقدمه الأديان السماوية لتبرير اصطفاء عدد كبير من الأنبياء يثبت هذه الحقيقة. فنسخ الرسالات السماوية جاء بمبرر أن هذه الرسالات تعرضت للتحريف من قبل المؤمنين بها، وهذا التحريف، في الأعم الأغلب منه، غير مقصود وناشئ عن سوء الفهم، وسوء الفهم هذا هو الذي أقصده وأنا أقول بأن النبي صاحب الوعي ذو الاستقبال الخارق سيكون عاجزاً عن نقل المعارف التي أخذها عن المطلق لبقية البشر لأنهم لا يمتلكون قدرته الخارقة على الاستقبال.

هناك عجز يعاني منه أي نظام اقتصادي يؤسس وفق الفقه الإسلامي، وهذا العجز ناشئ من أن النصوص المعتمدة من قبل هذا الفقه هي نصوص تتعامل مع واقع اقتصادي متخلف، أي واقع الجزيرة العربية أيام البعثة، النصوص الإسلامية تعالج شؤون اقتصادية محصورة بمفاهيم التمر والزبيب والأبل والأغنام وما إلى ذلك، وهي تدور بفلك الراعي وماشيته، والفلاح وغلته، وقاطع الطريق أو المحارب وغنائمه. ومثل هذه المنظومة الاقتصادية لا تستطيع أن تتعامل مع الواقع الاقتصادي المعقد الآن؛ لأنها ستكون مخيرة بين الإبقاء على دقة الرؤية (الشرعية) من خلال استنباط الأحكام من داخل النصوص المعترف بها فقط، وعندها ستنجز نظاماً اقتصادياً معاقاً؛ أو أن تضطر للانفتاح على الفكر الاقتصادي الحديث واستعارة مفاهيمه ورؤاه ونظرياته، وعندها ستنجز لنا نظاماً اقتصادياً معافى لكن هذا النظام لن يكون وليداً (شرعياً) للإسلام.

إن عجز الفقه الإسلامي عن الإيفاء بمتطلبات النظم الاقتصادية الحديثة ناشئ من أحد أمرين:

الأول: أن هذا الفقه في حقيقته نتاج لفكر بشري من ألفه إلى يائه، ما يعني بأنه محدود بفهم وإدراك الإنسان الذي أنتجه قبل أكثر من ألف وخمسمائة سنة.

والثاني، أن هذا الفكر نتاج وعي مفارق، ومطلق ويتجاوز واقع الجزيرة العربية أيام البعثة، لكنه اضطر لاستخدم مفردات ذلك الواقع ومفاهيمه، لأن إنسان ذلك العصر لم يكن ليستوعب فكرا اقتصاديا يتجاوز البعير والشاة والتمر والزبيب، لم يكن ليفهم معنى الشركات العابرة للقارات، ولا تكنولوجيا الاتصالات التي تعتمد عليها في التداول التجاري. ولا البنوك العملاقة.

ما فائدة أن يُبعث نبي يمتلك منظومة إدراك خارقة تؤهله لاستيعاب رؤى الوعي المطلق، ويطلب منه أن ينقل هذه الرؤى لبشر عاديين؟ ما فائدة ذلك؟

بالتأكيد سيكون حال النبي هذا كحال عالم مختص بفرع دقيق من فروع الفيزياء أو الكيمياء أو الفلك. ويطلب منه أن ينقل معرفته لأطفال إحدى الروضات، كيف يمكن لهذا العالم أن ينقل معرفته التي تعتمد مفاهيم دقيقة جداً لأذهان بسيطة حد أنها لا تمتلك أية أرضية يمكن لها أن تتعامل مع معرفة هذا العالم. سيضطر أي مختص يجبر على خوض هذه التجربة إلى التخلي عن كل وسائل الإيضاح التي يعتمد عليها في إيصال أفكاره لطلبته واستبدالها بوسائل إيضاح تناسب أذهان الأطفال الذين يتعامل معهم، كالتفاحة والأرنب والشجرة، وإذا أتم هذا العالم فصلاً كاملاً يشرح فيه لهؤلاء الأطفال ما أجبر على شرحه لهم، وسألناه: هل استطعت أن تنقل أهم معارفك لتلامذتك الجدد فماذا سيكون رده؟

حاول الكثير من شارحي النظرية النسبية التي جاء بها آينشتاين أن ينزلوا بها لمستوى التلقي العام، لكنهم لم ينجحوا، ولذلك لايزال الفهم الدقيق لهذه النظرية حكراً على ذوي الاختصاصات الفيزيائية المتعلقة بها. والسبب الكامن وراء ذلك، أن هذه النظرية تنطلق من مفاهيم ورؤى فيزيائية/ رياضية، غير موجودة في منظومات الإدراك الخاصة بالناس ذوي الثقافات العامة.

كيف يعجز العالم المختص عن نقل أفكاره (البشرية) إلى الأطفال، وينجح النبي بنقل أفكار المطلق إلى الناس، مع أن فارق الخبرة المعرفية بين العالم وبين الأطفال لو قيس بالسنين فأنه لن يتجاوز الستين سنة في أحسن الأحول، وفارق الخبرة بين الناس وبين المطلق يتجاوز الزمان؟

كيف يعجز الوعي البشري العام عن استيعاب أفكار آينشتاين، وينجح باستيعاب أفكار المطلق؟

أين يتوقف الإلحاد؟

بعد رحلة البحث عن الحقيقة التي قمت بها والنتائج التي حصدتها خلالها والتحولات التي طرأت على معرفتي وأنا أخوض غمارها، أجدني مضطراً للشك بكل القضايا التي تطرح على أنها ثابتة سوى قضية واحدة لا أجد مفراً من التسليم بأنها أقوى من أن تكون متغيرة، وهي القضية التي تقول: (إن الوعي البشري عاجز عن إدراك أية معرفة تكشف بشكل مباشر حقيقة الوجود المطلق)[24]. ومبرر اعتبار هذه الحقيقة ثابتة، هو انها لم تتغير طوال رحلة الإنسان المعرفية، فطوال هذه الرحلة بقي وعي البشر عاجزاً عن تحقيق خطوة معرفية واحدة[25] في عملية وعي هذا الوجود. الأمر الذي دفع في نهاية المطاف لتكوين الاتجاهات الإلحادية، التي رفضت

---

(24) ربما أن عجز الوعي البشري لا يتوقف عند حدود إدراك المطلق بل هو عاجز حتى عن تجاوز ممكناته، وإذا تذكرنا مفهوم (دائرة الوعي المغلقة) المشار إليه في كتاب أوثان القديسين سنجد بأن وعي الإنسان يدور في حدود تطوره التاريخي وهو غير قادر على تجاوز ما تجود به ممكنات هذا التطور.

(25) جميع الأفكار التي جاءت بها الأديان أو تلك التي جاءت بها الفلسفات الإلهية لم تخرج عن كونها تنويعات على فكرة الله التي وضعها الإنسان البدائي وهو ينسج أساطيره الأولى، فذلك الإنسان فكر بوجود قوة ما، تكون ذات قدرات خارقة من جهة، وتكون شبيهة به من جهة أخرى، بمعنى أنه رسم صورة الإله بملامح إنسانية، ولو أننا فتحنا ملف الأديان والفلسفات التي كرست جهودها لوصف الوجود المفارق فإننا لن نجد غير أحاديث عن وجود خارق يعطى ملامحاً إنسانية.

الاعتراف بأي وجود يختلف عن الوجود الطبيعي المألوف، بمعنى أنها أنكرت وجود الله.

ومع إقراري بأن عملية البحث عن إثبات أو نفي وجود المطلق ـ أو الوجود المفارق أو الله ـ هي عملية غير ذات جدوى لأنها تكلف الوعي البشري ما لا طاقة له به، إلا أنني مع ذلك لم أستطع أن أنكر الوجود المطلق؛ بالأحرى أدركت بأن منظومة الوعي البشرية مبنية بطريقة تجعلها غير قادرة على تجاهل هذا الوجود. والسبب كما أعتقد يكمن بأنها غير قادرة على تجاهل العلة وعند سعيها لفهم المعلول، ومن هنا ستبقى هذه المنظومة مضطرة للسعي المستمر وراء عملية البحث عن السبب الأول.

لا يستطيع الوعي البشري أن يتجاهل الأسئلة المتعلقة بالبدايات والنهايات، ولا الأسئلة المتعلقة بالحدود والقدرات، ولا الأسئلة المتعلقة بالعلل والأسباب. لا يستطيع العقل البشري أن يدرك أمراً ولا يسأل ـ على الأقل بصورة غير مباشرة ـ عن السبب الذي أوجده، وعن الحدود التي تحدده وعن النهاية التي ستجهز عليه.

عندما يجد أحدنا أن قلمه الذي وضعه على المنضدة قد تحرك قليلاً من مكانه، فأنه سيسأل بالتأكيد عمن حركه، وهذا السؤال أساسي في منظومة الوعي البشري؛ يبدأ من حركة القلم ولا ينتهي بحركة الكون والسبب الواقف وراء حركته بهذا الشكل دون سواه. وحتى أولئك الذين ينكرون وجود الله أو وجود المطلق تجدهم لا يستنكرون عمليات البحث المكرسة لفهم أصل الأشياء أو فهم القوانين التي تتحكم بسيرورة الكون؛ وما يجب أن نقره أن عمليات البحث هذه ـ في وجه من وجوهها على الأقل ـ تؤكد ضرورة البحث عن الأسباب الأساسية. والأسباب الأساسية هي ملمح من ملامح الوجود المطلق، الذي سماه الفلاسفة بـ(العلة الأولى).

المراجع

1. أبو يزيد البسطامي، قاسم محمد عباس، المجموعة الصوفية الكاملة، دار المدى، ط1، 2004.
2. أحلى قصائد الصوفية، مجدي كامل، دار الكتاب العربي، ط1، 1997.
3. آلام الحلاج، لويس ماسينون، ترجمة: الحسين مصطفى الحلاج، ط1، 2004، قدمس للنشر والتوزيع.
4. التجربة الصوفية، نهاد خياطة، دار المعرفة، ط1، 1994.
5. الحلاج الأعمال الكاملة، قاسم محمد عباس، ط1، 2002.
6. الموسوعة الصوفية، د. عبد المنعم الحنفي، دار الرشيد، ط1، 1992.
7. دين الإنسان، فراس السواح، ، دار علاء الدين، ط4، 2002.
8. شطحات الصوفية، د عبد الرحمن بدوي، ج1، وكالة المطبوعات.
9. علم اللغة العام، فرديناند دي سوسور، ترجمة د. يوئيل يوسف عزيز، آفاق عربية، 1985.
10. قاموس المصطلح الصوفي، أيمن حمدي، دار قباء.
11. لسان العرب.

في هذا الكتاب

عندما يعترف الإنسان بانتقاله من الإيمان بفكرة إلى التصديق بنقيضها، فإنه يشعر بكثير من الخوف والشك، ويزداد خوفه وشكه عندما يتذكر أحكامه التي كان يطلقها على المختلفين معه بإيمانه ذاك، أو ربما ملاحقاته لهم أو حتى إيذائه لبعضهم فيما لو كان متطرفاً حد التسبب بالإيذاء.

الانتقال من الإيمان بفكرة إلى التصديق بنقيضها يخيف الباحثين عن الحقيقة، خاصَّة أولئك الذين يعتقدون بوجود محطة نهائية لها. فمثل هؤلاء سيوقفهم انقلابهم على إيمانهم الذي كان راسخاً في يوم من الأيام على مقدار الضعف الكامن بوعيهم، ما سيمنعهم مستقبلاً من الركون إلى أي أحكام قطعيةصادرة عن هذا الوعي.

في هذه الكتاب ثمة الكثير من الاعترافات وفي هذه الاعترافات طرحت جميع الأفكار التي أردت طرحها بشكل مُرْض بالنسبة لي، باستثناء موضوع واحد لا أعتقد بأنني تمكنت من لم شتاته، هو موضوع انتقالي من الإيمان بالدين الإسلامي إلى عدم الإيمان بأي دين، فهذا الموضوع بقي عالقاً بين لغة السرد ولغة البحث. صحيح أنني أسهبت بتبرير الانتقالات الفكرية التي حدثت معي، وأشرت خلال ذلك لجملة من العوامل التي أحاطت بتلك الانتقالات وتسببت بها، لكنني أشعر بالذنب لاختصاري تجربة وعي استغرقت مني أكثر من خمس عشرة سنة بفقرات قليلة أشك بقدرتها على التعبير عن كامل المخاض الذي سبق عملية الانقلاب وأنتجها.

مكتبة عدنان
بغداد